Jean Wahl

BUGÜNÜN DÜNYASINDA FELSEFE



Türkçesi
FERİT EDGÜ

Çan Yayınları

BUGÜNÜN DÜNYASINDA FELSEFE



ÇAN YAYINLARI 34

Bu kitap 1965 yılında İstanbul'da
GÜN BASIMEVİNDE basılmıştır.

JEAN WAHL

BUGÜNÜN DÜNYASINDA FELSEFE

Çeviren

Ferit Edgü

Can Yayınları
İstanbul

Sartre'ın bir yerde, **Somuta Doğru** (Vers le Concret-1930) başlıklı doktora teziyle, kendi kuşağını etkilediğini söylediği Jean Wahl, bir filozof olarak değilse de, felsefe sorunları, filozoflar üstüne ışık tutmaları, açıklamaları, yorumlamaları ile ünlü, çağdaş Fransız yazarlarından biridir, 1920'den bu yana, Eflâtun, Descartes, Hegel, Kierkegaard v.b. üstüne incelemeler yayınlamıştır. Denebilir ki bu sonuncusu, Fransa'da Kierkegaard üstüne yazılan kitapların en önemlisidir. Bir ara **Fontaine** dergisini çıkaran Wahl, savaş sonrasında **Cahiers du Collège Philosophique**'i yönetmiştir. Bugün Sorbonne Üniversite'sinde öğretim üyesidir.

Bu kitapta çevirisini okuyacağınız iki yazısı, felsefenin ana konularıyla ilgili olmaktan çok, çağdaş felsefe akımlarına derli toplu bir bakıştır. Bu gözle baktığımız için de, onbeş yıl arayla yazılmış bu iki yazısını birbirini tamamladığını düşünerek bir kitapçıkta toplamakta bir sakınca görmedik.

Bugünün Dünyasında Felsefe

Bugünkü konuşmamızın konusu, «Bugünün dünyasında felsefe»'dir. Ben burda daha çok ikincisinin, felsefenin üstünde duracağım. İlki, «bugünün dünyası» öyle sanıyorum ki tanımlanamaz; daha doğrusu ancak gelecekle tanımlanabilir; yarından başka bir zaman tanımlayamayacak onu.

Günümüz felsefesine gelince, onu incelemek için dünya haritasına şöyle bir göz atmak gerekecek. Şurda burda hüküm süren büyük felsefe okullarını hesaba katmak için, şıpın işi bir göz atış olacak bu. Örneğin Amerika için, pragmacılığın ardından Dewey'in doğalcılığını (naturalisme), Viyana'dan gelen mantıksal olguculuğu (positivisme logique) sayabiliriz. Bu iki okul bugünün Amerikan düşüncesinde ağır basıyor; bir anlamda da bu düşünceyi kısırlaştırıyor. Hiç şüphesiz, James'le Dewey'nin ilk yapıt-

larıyla bu dünya, bugün olduğundan çok daha canlıydı.

Bakışımızı bir başka yere çevirirsek, diyalektik maddeciliği bir başka yerde de Kierkegaard'ın varlık düşüncesinden gelen felsefeleri göreceğiz.

Öyle sanıyorum ki bu yöreye bağlı açıklamalar bize pek öyle yararlı olmıyacak; ne de bizi pek öyle ötelere götürecek. Yeniden tarihe dönmenin işimize daha çok yarayacağını umuyorum.

İlkin, günümüz öğretileri arasından geçmişini arıyacağımız, tarihini çizeceğimiz felsefeleri seçmeliyiz.

Kabataslak, varoluşçuluk gibi felsefe akımlarının karşısında olduğumuzu söyliyebiliriz; ama aynı zamanda Whitehead felsefesinin de karşısındayız. Azönce Amerika'dan sözederken bir az haksız davrandım; çünkü nicedir bu ülkede yaşayan bir filozof var, evet Whitehead'den sözediyorum, bir kaç büyük düşünüre bağlılığı sürmekte olan (Bergson'a olduğu kadar Locke'a, Leibniz'e de bağlı) bir azdan göreceğimiz Whitehead'den. Tabii bu arada Dewey'i de gözönünde tutmamız gerekecek. Mead'ı da unutmamak gerek. Bu çeşitli düşünceleri ileri süren filozoflar üstünde bir an düşünecek olursak, göreceğiz ki kendilerini ancak felsefenin tümü içinde anlamamız mümkün olacak — genel olarak da Kant'a ve Hegel'e olan bağlarıyla.

Görüyorsunuz daha Bergson'dan sözetmedim. Öyle sanıyorum ki bir çok arkadaşlarımdan, bir çok çağdaş filozoftan ayrılacağım bu konuda. Bergsonculuğun yaşayan bir felsefe olduğuna inanıyorum ben. Bergsonculuk, bilindiği gibi kendini Kant'a olan bağlarıyla ve ona karşı oluşuyla tanımlar.

Varlık düşüncesine gelince, o kendisini Hegel'e karşı oluşuyla tanımlıyor: Hegel'in bir sonucu, evet; ama aynı zamanda ona karşı bir tepki.

Gerçekte XIX. yüzyılda, bir zamandan sonra hegelciliğe karşı bir tepki dalgası oldu. İlk plâna varlık konuldu. Bu varlık, Marx için ekonomik biçimler içinde ve sınıf varlığı olarak, Kierkegaard'da bireyin varlığı olarak belirdi. Ne olursa olsun, gerçek şu ki, hegelciliğe karşı, bir karşı-duruş oldu. William James ile Schiller için de aynı şeyi söyliyeceğiz: onlar da Hegel'e karşı olan bir tepkinin içindeydiler.

Gözümüzün önünde felsefede bir çeşit devrim olduğunu görüyorsak bu Hegel'e karşı olan tepkiden doğuyor, ama aynı zamanda onun etkisinden geçerek. Ama Hegel'in düşünce alanında, yaşadığı çağ içinde bir devrim yapmış olduğunu da unutmamak gerekir. Evet bir devrim diyorum, çünkü klâsik felsefeye karşı, ilk plâna devinim (mouvement) kavramıyla, romantik çağdaşlarından çoğu gibi bir çeşit bütünlük düşüncesi koyuyordu. Böylece Hegel'in felsefesi Whitehead'in kendi felsefesini adlandırdığı gibi (iki düşünürü birbirinden ayıran tüm ayrımlara karşın) örgenlik (organisme) felsefesi diye adlandırılabilir.

Niçin Hegel'de durulmadı? Ne oldu da Hegel'in sözünü ettiği us (esprit), sisteminin ötesindeydi?

Bunun en önemli nedeni, savın, karşı-savın ve bireşimin (thèse, antithèse, synthèse) mekanizmasının yeterince doyurucu olmamasıdır. Belki biraz da Hegel'in daha başlangıçta düşünce (kavram) ve dil kavramları üstüne temellerini atmasında, sonradan da bunun kabul edilememesinde. Hegel felsefesinin başlangıcı, önümüzde olanla yetinemiyeceğimiz düşüncesi üstüne kuruluyordu; çünkü **burda**, **şimdi** ve **ben**, en soyut düşüncelerdir. Gerçekte de hepimiz «ben» diyebiliriz; içimizden herbiri «burda» diyebilir; şu içinde bulunduğumuz andan bir az sonra «az önce» diyebiliriz. Kısacası, diyor Hegel, bu terimler soyut ve boşturlar. Ama onun görmek isteme-

diği (görmek istemediği diyorum, hiç şüphesiz sezmiş, ama üstünde durmak istememişti) dilin özünün, gerçeği tümüyle açıklamak değil, gerçeği göstermek olduğudur. «Burda» ve «şimdi»den başka da, bunu gösterecek bir ortam yoktur. Ama bunlar da hiç mi hiç, kendiliklerinden gerçek değillerdir; gerçek olanlara doğru yönvermekten başka bir yaptıkları yoktur.

Hegel'le, ona karşı olanlar arasındaki tartışma böylece, düşünceyle gerçeğin ilişkileri üstünde yapılan bir tartışma oluyor. Gereken, «logos»un, gerçeği tümüyle, sonuna değin kavrayıp kavrıyamıyacağıdır.

Madem burda dilden söz açtık, bugünkü felsefelerin en belirgin niteliklerinden birinin üstünde durabiliriz: bu nitelik çok az kullanılan sözcüklerin kullanılması, yeni sözcükler yaratmaktan çekinilmemesi, giderek bunun zorunluluğunun duyulmasıdır. Bunda, bugüne değin felsefe dilinin kavrayamadığını kavrama çabası olduğunu söyliyebiliriz.

Burda, dünyayı yapan olayları anlatmak için prehension sözcüğünü uyduran Whitehead örneğini alabiliriz. Bu prehension sözcüğüyle filozof, dünyanın her olayı, her öğesi bir başka öğe alıyor (içeriyor) demek istiyor; açıkcası her öğenin başka öğelere el attığını ve birinden ayrı hiçbir şeyin olmadığını, tıpkı Leibniz'in anladığı anlamda bir tözün (Substence) olmaması gibi. Ama sürekli olarak olayların (nesnelerin) birbirlerine uzanmaları, el atmaları vardır. Bize en basit görünen olgu, algımız da bu çeşit bir «uzanmadır»; bizim dışarsı üstüne, dışarsının bizim üstümüze olan uzanışı.

Böylesi anlamlı sözcüklerden biri de, bir başka ingiliz filozofunun, Alexander'in copresence sözcüğüdür. Bununla, bilginin (connaissance) daha genel bir şeye bağlandığını belirtmek istiyor. Bilgi diyor Alexander, copresence'ın bir biçimidir. Masa

sürahiyle, benimle, sizinle **«copresence»**dır. Ama masayla sürahinin **copresence**'yla, masayla bizim **copresence'ımız** arasında bir ayrım vardır. İkincisinde, ikinci **copresence'da** bir öğe vardır ki bilinçtir. Aslında sorunu biraz değecek, Bergson gibi algıyı kesin anlamı içinde anlayacak, öz-algı adı verilen kavrama değin gidecek olursak, masanın sürahiye, sürahinin de masaya göre bir çeşit algısı olduğu görülebilir, açıkcası birinin öteki üstünde etkisi vardır; söz gelişi, birinin öbürüyle bir çeşit «kör görüm»ü (vision aveugle) vardır.

Sorun, birinden ötekine, ötekinden birine olan bu çeşit özün, bütün bu algının, (söz konusu bilinçli algıdaki insan olunca) yalnızca sınırlı olduğu için, nasıl olup da değiştiğidir. Bilinç bir seçme, bir ayırmadır. Bilinç bir seçme, bir ayırma olduğu içindir ki gerçekten bilinçtir, diyor Bergson.

Gerçekten, bu **copresence** kavramı, Claudel'in **connaissance** (bilgi, tanıma) terimini kullanışıyla karşılaştırılabilir — bu kullanış belki sözcüklerin kökleri yönünden doğrulamıyor kendini ama, felsefe yönünden doğruluyor—; tüm **connaissance** diyor Claudel, bir «... ile doğuş» (naissance avec) ve bir «birlikte doğuş» (co-naissance)'tur.

Çağdaş felsefede böylece, bu yeni sözcüklerin yardımıyla, ya da yeni anlamlar almış eski sözcüklerle, bugüne değin pek açık olarak görülmemiş gerçekleri gün ışığına çıkarmak çabası vardır.

Heidegger'in insanı tanımlamak için «dasein», «orda olmak» ya da «varlık» sözcüğünü alması da aşağı yukarı bunlara eş bir davranış. İnsanı dünyanın bir öğesi olarak, öteki öğeler üstüne bir bilinç sahibi (Heidegger bu sözcüğü kullanmaktan sakınmak istiyecektir, ne var ki bu bizim elimizden gelmiyor) olarak tanımlıyor.

Bu değişik sözcüklerin bir kaçında, özellikle **prehension** ve **copresence** sözcüklerinde (bu tabii **dasein** sözcüğüne uygulanamaz) felsefenin en önemli eğilimlerinden birini buluyoruz: bu, bilgiyi, başka eylem biçimlerine benzetme, ve daha genel bir sınıfın altına yerleştirerek açıklamaya çalışma akımıdır.

Çağdaş felsefenin bir başka eğilimi daha var, o da bir yönden birincisini tamamlar gibidir: bu eğilimde de üstünde durulan, bilginin içinde en özel olanlardır. Bilinçle, isteyerek yapma (intentionalité) üstünde öz be öz insancıl bir olgu olarak durduğu zaman olgubilimde (phénoménologie) özellikle görülen bu eğilimdir. Bunu, bize yalnız insan vardır (existe), hayvan yaşıyordur; yeryüzünde yalnız insan «varolan» sözcüğünü hakeder dediği zaman, Heidegger'de de görebiliriz. Yalnız **dasein** vardır.

Doğrusu istenirse, her iki durumda da (bir yandan, bilgide ve yeryüzünde varlıkların diğer biçimleri arasında ne gibi bir ortak nokta olduğu üstünde durmak, öte yandan, bilgide, ayrı ve özgül (spécifique) olanlar üstünde durmak) çağdaş felsefe ülkücülüğe karşı koyuyor. Öte yandan, hiç şüphe yok, günümüz felsefesinde bir çok ülkücü öğeler bulunmaktadır. Ama öyle sanıyorum ki bu felsefenin en önemli yanı, ülkücülüğe karşı oluşunda görülebilir.

Bergson'da olduğu kadar Husserl'de de görülen araçsızlığa (immédiat) dönüşü de gene bu ülkücülüğe karşı koyuşla açıklıyabiliriz. Ülkücülüğün algıda kurulu olanın üstünde ısrarla dururken, aklın yapıtı gerisinde varolan ve bir çeşit «dayanmakta olan» görülmek istenecektir.

Bu çağdaş felsefelerden bir örnek olarak, Whitehead'in felsefesi üstüne bir kaç söz söylemek istiyorum

Whitehead klâsik felsefeyi yapan öğretilerin tümüne karşı savaşıyor. Bu felsefelerden her birinden

çeşitli öğeler alıkoymak gerekliyse de, klâsik felsefeyi ayakta tutan ne varsa, onlara karşı savaşmak gerekmektedir Whitehead'e göre.

İlkin, şu aristotelesci mantığın karışımını, bir de nicedir felsefeyi yönetmiş olan descartes'çı anlığı eleştiriyor. Bir yandan tasarının sürekli ve uzun çalışması üstüne verdiği doğru düşünceden; mekânın birleşim noktalarından oluştuğunu düşünmesi öte yandan... işte Whtihead'ın kendi öğretisini kurmak için bu iki kavramı yıktığını düşünüyor.

Filozoflara yalnız uzay ve zamanla fazla ilgilendikleri için değil (çünkü bir zamanlar bilimin gelişmesi için bunların algılanması kaçınılmaz bir şeydi, ki Whitehead de bunu kabul ediyor) onları us ile uzamı (étendue) çok ayırdıkları için de suçluyor ve buna «descartes'çılığm çatallaşması» adını veriyor. Daha da ileri giderek bunun ortaya bir çok sorun koyduğunu, fakat sanatla bilimin birlikte, uyumlu gelişmelerini önlediğini ileri sürüyor.

Görülüyor ki bu aynı zamanda hem mekanikliğe, hem de ülkücülüğe karşı olmaktır. Giderek Hume'unki gibi bir deneyciliğe (empirisme) de. Hume'un, nedenselliğin deneyimize karanlık getirdiğini görmediğini söylüyor Whitehead. Hume bize, «Bir bilyanın, bir başka bilyayı yuvarlıyabileceğini nasıl biliyorsunuz?» diye soruyor. Gerçekte de görüşün, görüş açısından bu devinimi nedenleyecek hiçbir şeyini bulamıyoruz. Bir bilyanın bir başka bilyayı yuvarladığına bakarak tasarlamış değiliz nedenselliği. Onu kendimizin bir bölgesine. bilinçli edimlerin, giderek, alışık olduğumuz, her günkü edimlerin bölgesine ilişkin kılarak ortaya koyduk.

Bu da onu, bizim deneyimizin her iki görünüşüne de karşı çıkmaya götürüyor: bir yandan «görsel araçsızlık» (immédiation visuelle) dediği basitçe görünüş,

salt görülerin (spectacle) alanı, öte yandan «nedensel etkinlik» (efficacité causale) dediği şey.

Filozofça düşünce, duyulara akılca bir önem verdi. Özellikle de görme duyusuna. Daha önceden Maine de Biran, onun ardından da Bergson, bunun üstünde durmuşlardı. Aynı düşünceyi bugün Heidegger'de de buluyoruz. Zekâ yönünden görme, en gelişmiş duyumuzdur; doğru, ama bir çeşit tanımla diyebiliriz ki gerçeğin yalnızca yüzey görünümü veriyor bize.

Felsefenin yunanlılardan bu yana aldığı yönün tek nedeni elbet yalnız «görme» dolayısıyla değil; bunun bir başka nedeni de yargılama biçiminin etkisidir. Burda Whitehead, yargılamada, gerçeğin bir çeşit kırılmasını (dağılmasını) gösteren bir başka ingiliz filozofunun, Bradley'in çözümlemelerini bulabilir. Yargılamak için bir yana özneyi, öte yana da onun niteliklerini, örneğin rengini koymak gerekir. Oysa gerçekte böylesi bir şey yoktur; özne ve nitelikleri ayrı ayrı şeyler değil, bir tek şeydirler. Görüldüğü gibi sonradan birleştirmek için, ilkin gerçeği (réalité) parçalıyoruz; ama bu parçalama da, birleştirme de yapmadır.

Görme duyusuyla, yargılama çözümlemesi üstüne kurulan bu felsefe eleştirisinin gözlemlerini hesaba katarsak, doğanın görümüne daha yakın oluruz. Bu görüm bize titreşim olarak, renkli görünecektir. Orda tüm doğa Whitehead'in dediği gibi algıya dönecektir. Whitehead giderek şunu bile söylemiştir: Bir renk bir coşkudur, her gün yaptığımız gibi nesneleri kesin olarak ayırt etmenin bir ortamı yoktur.

Uzay konusunda (özellikle descartes'çı uzay konusunda) söylediklerimizi gözönünde tutarak diyebiliriz ki, hiçbir olay uzayda tek bir yer tutmaz: yalnız olaylar vardır; bir tek olay, tek başına, insan yü-

zünde bir noktaya yerleşip kalamayan bir gülümsemeden daha yerleşebilir değildir bir noktaya.

Böylece, artık öylesi bir dünyadayız ki, bu dünyada şeyler (nesneler) descartes'çı, ya da newton'cu dünyadaki gibi bir yere yerleşemiyorlar. Hiç şüphesiz bir metamatikçi için bu içinde olduğumuz salon, noktaların toplamıdır; ama gerçek algı için öyle değil — insansa bu gerçek algı için yapılmıştır—; bizim için önemli olan bu salonun dolunsal (hacımsal) uzayıdır.

Süre için de böyle olacaktır bu. Mekanik bilimin tasarladığı gibi, süre zamandan daha karmaşık bir şey olacaktır. (1) Sürenin bir kıpısında (anında) çeşitli tarihlerden olaylar vardır diyebiliriz; kimi uzaktan, kimi daha yakından geliyordur. Tıpkı şu anda, yıldızlardan gelen ışınların, zaman içinde, birbirlerinden oldukça uzaklaşmış anlarda yola çıkmış oldukları gibi. Bir uyumsuz geçicilikler dizisi, ve ne olursa olsun bir süre uyumu (rythme de durée) olacaktır: bir müzik havası bu bölünmüş anların devamında, bir gülüşün yüzde yerleşememesinden daha yerleşebilir değildir.

Canlı bir varlık için olduğu kadar bir molekül için de böyle olacaktır bu.

Böylesi bir dünyada bilinç ne olacaktır? Whitehead, bu konuda ne düşündüğünü anlatmak için, sujet (özne) sözcüğünün, kendinin yarattığı superjet sözcüğüyle yer değiştirmesini öneriyor; açıkcası demek istiyor ki bilinç, kendinin altında yer alan şeylerin bir ürünü ya da belirtisi gibidir. Bilinç

---

(1) Burda «süre» ile «zaman» ayrımına dikkat edilmelidir. «Durée» sözcüğünün köksel yönden de tam karşılığı olan «süre» ile, sınırlı bir süre olan «zaman» (le temps) birbirine karıştırılmamalıdır. (çeviren.)

özne değildir, Whitehead'in bir başka deyişiyle, onu (bilinci) kendilerinin üstüne yükselterek oluşturan çeşitli olayların nesnerleşmesidir.

Böylece artık Whitehead'in «kıpısal şimdi», bir «yitik geçmiş», bir «cansız madde»lerle dolu olduğunu söylediği klâsik bilim dünyasının önünde değil, çok daha ince, çok daha küçük, ama çok daha sıkışık, ve önemli niteliklerle dolu bir dünyanın önünde olacağız. Aslında, Bergson ve Alexander'de olduğu gibi, ikinci dereceden nitelikler gerçektir Whitehead için.

Whitehead'in bu felsefesi, kendinden oldukça ayrı filozofların, örneğin usçu (rationaliste) filoflardan Brunschvicg'in düşüncelerinin vardığı sonuçlardan, pek büyük bir ayrılık göstermiyor. Örneğin Brunschvicg, nedensellik ilkesinin, toplamında (birliğinde) doğal olan bir olay vardır düşüncesini olumladığını söylerken, Whitehead'ın vardığı sonuçlara benzer sonuçlara varıyor. Hiç şüphesiz, özü matematik olan anlıkçılığıyla, Whitehead'in örgensel felsefesi arasında korkunç bir uzaklık var; bunu da unutmamak gerek. Ama nedensellik ilkesini açıklamak isteğinde, bambaşka yoldan yürüdüğü halde, Whitehead'inkine benzer bir formül ortaya koyduğu görülüyor.

Whitehead'in felsefesi, köktenci görgüselliğiyle (empirisme radical), yalnız terimlerin değil, ilişkilerin de varolduğunu söyliyen James'in felsefesiyle karşılaştırılabilir. Sorunlar, deneycilikle usçuluk arasındayken diyor James, ilişkilerin de terimler kadar gerçek oldukları hesaba katıldığı için sorundurlar. Kant da kendi kendine, olgular arasındaki ilişkiler nerden geliyor? diye soruyordu. Olguların içinde değiller, demek ki *à priori* olarak ve akılda varolmaları gerekir. James için olgular arasındaki bağlar olgu-

larla birlikte doğarlar ve olgularla ayni niteliktedirler.

Böylece bu çağdaş ve gelecekteki felsefenin ana çizgilerinden birini (bireylerle dünyayı birbirinden ayırmama düşüncesi üstünde kurulmuş olanın) görmüş olduk. İşte bu nokta üstünde durarak, insan varlığını özellikle «dünyada» diye tanımladığı zaman Heidegger'le Whitehead arasında bir çeşit benzerlik kurulabilir.

Descartes'ın dünya kavramını parantez içine almış olduğu söylenebilir; Kant, bu düşünceyi, deneysel gerçeklerde hiçbir şeyin bu düşünceyi doğrulamadığını söyliyerek eleştirmişti. Heidegger'se, bugün bize, tam tersine, bu insan gerçeğininin, insanın dünyada olduğunu söyleyen düşünceden yola çıkmamız gerektiğini söylüyor. Kendinin de dediği gibi pek doyurucu bir formül değil bu; ama doğrusu istenirse hiç bir formül doyurucu değildir. İnsan, bir kişinin bir oda içinde olması gibi değildir dünyada. Doğrusu, burdaki «içinde» sözcüğünün bir anlamı yok. Bu «içinde» sözcüğüyle, eklenmiş ya da aktarılmış birlikten çok daha derin bir birlik vardır: bireyle dünya arasındaki o derin birlik. Ne birey dünyadan, ne dünya bireyden ayrı olarak düşünülemez.

Whitehead'le Heidegger arasında bir çeşit benzerliğin bulunduğunu gördük. Başka noktalarda Whitehead'in düşüncesinin olgubilim düşüncesiyle nasıl birleştiğini gösterebiliriz: Whitehead için bilincine vardığımız (sözkonusu ruhsal olgular bile olsa) bizim onun bilincine vardığımızdan önce ordadır. Bilinç bir çeşit «superjet»dir, yani bilinçten önce altık (implicité, zımnî), «yorumlamasız» bir şekilde bizde şeyler vardır; ama biz onların bilincine sonradan varıyoruz. Denebilir ki bilinçsizliğin bilincine varıyoruz böylece. Çağdaş bir çok felsefenin eğilimleri bu noktada toplanıyor.

Öte yandan, bu noktada daha ileri gidip, başka felsefeleri yardıma çağırabiliriz; çünkü, bilirsiniz, bu bilinçsizlik üstüne olan çalışmaların ardından psikanaliz geldi. Burda psikanalizin yalnız adını anacağım: onun, bu yapma-gerçeğin altında ya da üstündeki bazı şeyleri nasıl izlediği görülüyor.

İnsan kendi kendine, felsefe tarihinde gerçekten bir ilerleme olup olmadığını sorabilir. Hiç değilse, filozofların gözünde gün geçtikçe daha kesin şekilde beliren sorunlar olduğunu söyliyebiliriz. Bu sorunlardan biri, özellikle ingiliz filozofu Russell ve onun ardından bir kaç amerikan filozofu tarafından gün ışığına çıkarılan ilişkilerin içlemliği ve dışlamlığı (intériorité, extériorité) sorunudur. Bu filozoflar, gerçekcilikle ülkücülük arasındaki çözülmemiş büyük sorunların (eğer aralarında ilişki olan terimler, yeni ilişkilere girdiklerinde, bu ilişkilerle değişikliğe uğruyorlarsa) küçüldüklerini söylüyorlar.

Öylesi ilişkiler vardır ki, onları anlatan terimler aralarında bir zaman varolmuş ilişkileri hiç mi hiç değiştirmezler, diyor Russell. Bir karşılaştırma yapmak için (pek iyi bir örnek olmıyacak ama, şimdilik işimize yarayabilir) böylesi ilişkilere örnek olarak amcayla yeğen arasındaki gibi ilişkiler de vardır; bu ilişkiler aralarında varoldukları terimleri değiştirirler, daha doğrusu onları oluştururlar.

Böylece, (bu formülün tümüyle doğru olduğunu söyliyemesek bile), söz konusu bilgi ve bilinen varlık ilişkisinin amca-yeğen ilişkisi gibi mi, yoksa baba - oğul ilişkileri gibi mi olduğunu bilmek kalıyor; yani, bir şeye bakarken onu değiştiriyor muyuz, değiştirmiyor muyuz?

Ülkücülük, bilgi ilişkisi, aralarındaki terimleri oluşturan ya da değiştiren bir ilişkidir diyen bir kuram olacaktır. Gerçekçilikse, bilinçle, dış dünya ya da dış dünyanın bir nesnesi arasında ilişkiler

bulunduğunu, ama bu ilişkilerin dış dünyanın nesnesini değiştirmediğini söyleyen bir öğreti. Böylece, görülüyor ki bu öğretiler, yani, ülkücülük ve gerçekçilik, bir çeşit ilişkiler kavramı üstünde duruyorlar. (Bu yargıya karşı belki bazı ayrıklar ileri sürülebilir.)

Gerçekten de çağdaş felsefede ülkücülükle gerçekçilik arasındaki çelişmenin arttığı, daha bir sivrildiği görülecek. Burda biz daha çok gerçekçilik üstünde durduk, çünkü bence çağdaş felsefenin en göze çarpan yanı gerçekçiliktir. Öte yandan, mutlak ülkücü öğreti ile mutlak gerçekçi öğreti; nesnelciliği elinden geldiği kadar ileri götüren öğretilerle, öznelciliği aşırılığa vardıran öğretiler arasındaki karşıtlığın bugünkü kadar büyük olduğu hiçbir zaman görülmemiştir.

Çağdaş felsefenin bir başka çizgisi de, ilişki kavramının eleştirisidir. Özellikle, bunu ingiliz filozofu Bradley yapmıştır. Bu eleştirisinde Bradley, ilişki kavramının, (az önce sözünü ettiğimiz yargı) bu ayırma mekanizmasına bağlı olduğunu göstermiştir.

Az önce, James için ilişkilerin yaşanılan gerçekte olduğunu söyledik; Bradley gerçek çözümlemesinde bir az daha ileri gidiyor. Gerçek kendi içindeki durumunda —eğer gözle görülebilirse—, bu görme sorunu da bilmeye değer —ilişki alanının alt yanındadır: gerçeği madde, renk, v.b. ilişkilerine yerleştiren biziz. Ama bu, çok derin olmakla birlikte ilişkisel olmayan bir şeyden sözetmedir bir bakıma

Eğer buna dikkat edilirse, çağdaş felsefenin bir başka niteliğini anlıyabileceğiz, ki, bu da bizi vardığımız noktadan biraz daha ileri götürecek. Denebilir ki bu felsefe genel olarak ülkücülükle gerçekçilik arasındaki alternatifi aşmaya çabalıyor. Bergson'da, özellikle **Matière et Mémoire**'ın başında açık olarak görülüyordu bu; James'te de, Heidegger'de de kesin

olarak görülmektedir bu. Her üçünde de, bu alternatifi aşmak ihtiyacı, bu öğretiler karşıtlığının, «ben» den çok kapalı, çok dar bir görüşümüz olduğundan ileri geliyor demek istiyorlar.

Tüm bu söylediklerimiz, çağdaş felsefeyi bütünü içinde nitelendirmek için yeterli değildir. Doğrusu istenirse bu bütünlük (birlik) hiçbir zaman nitelendirilemez. Ama biz burada bu görünüşü çizen bir iki çizgi daha ekliyebiliriz. Buraya değin söylediklerimizde önemli bir öğeyi hesaba katmadık. Şimdi, bu üstünde konuşmadığımız konuya, varlık düşüncesine getirebiliriz sözü.

Heidegger, ilk çağ felsefesini ve bu felsefeye olan bağlarıyla çağdaş felsefeyi incelerken, tüm bu düşünce biçimini bir çeşit deneyin yönettiğini (ağır bastığını) pek açık olarak gösteriyor. Bu deney, bir vazo ya da bir statü düşüncesine vardıktan sonra, onu ortaya koyan yunan el işçisinin ya da yontucusunun deneyidir. Öz ile varlık arasındaki ayırım diyor Heidegger, işte bundan doğdu. Öz ile varlık kavramlarının kaynağı, bu tüm felsefeyi yöneten, üretim (ortaya koyma) şeması adını verdiği kavram ilk bakışta yetersiz görülüyor: çünkü bu şemanın içinde bir şey var ki o üretilmemiştir: bu da gereçtir. Heykelci bir gerece biçim vererek yapıtını ortaya koyuyor. Bu üretim düşüncesinin varsayımıdır denecektir; üretilmemiş (ortaya konulmamış) bir şeyden yola çıkarak üretme vardır. Ama bundan da önemli olan başka bir şey var ki, buna da öz ile varlığın birbirinden ayrılamıyacağı şeyler; daha doğrusu şeyler değil kişiler demek gerekir. Bir şey (nesne = la chose) gördüğümde, bunun ne olduğunu sorabilirim, oysa bir kişiye ne olduğunu sormaya hakkım yok; ona yalnız kim olduğunu sorabilirim. Bu da şu demektir: öz düşüncesini doğuran «quid» (ne?) sorusudur. Söz ko-

nusu varlık olunca da bu soru artık, aynı biçimde kullanılamaz.

Schelling'in ardından Kierkegaard'ın üstünde ısrarla durduğu bu varlık düşüncesini felsefeye böyle sokmak gerekmektedir.

Felsefede bugüne değin böylesi bir kesinlikle belirmeyen bir başka öğe daha var: bu da «başkası» (autrui) kavramıdır. Hiç şüphesiz «başkası» düşüncesinin tüm felsefelerde bir yeri vardı. Ama bu yer belki bugünkü yeri kadar önemli değildi. Örneğin «başkası» ile olan ilişki sorununun tüm felsefelerdeki yeri, bu sorunun bugün Gabriel Marcel'deki, Heidegger'deki ya da Sartre ve Merleau-Ponty'deki yeriyle aynı değildir.

Tüm bu söylediklerimiz, gene bir öğeyi kıyıda bırakıyor: varlıktan, bu başkasıyla olan ilişkiden başka, bir de aşkınlık (transcendance) — bilmiyorum sözcüğü mü, yoksa kavramı mı demeliyim? — var.

Çağdaş filozoflarda bu aşkınlık sözcüğüyle sık sık karşılaşıyoruz. Doğrusu istenirse, çağdaş filozofların kullanışlarında aşkınlık sözcüğünün bugüne değin bilmediğimiz anlamıyla karşılaşıyoruz. Ama Heidegger'in, onun ardından da Sartre'ın kullanışlarında, sözcüğün kaynağını aşmak (transcender, yani «... doğru gitmek») olduğunu göz önünde tutarsak, haklı olduklarını söyliyebiliriz. Kısacası, aşan, her zaman insan varlığıdır. Aşkın varlık (L'être transcendant) özüne inilecek olursa, Tanrı'dan çok, kendinden başka bir şeye doğru giden insan varlığıdır.

Gene de insan kendi kendine, bu filozofların evrene bakışlarında, bugüne değin evrenin dışında olarak düşünülen bazı öğelere bir yer ayırıp ayırmadıklarını soruyor. Dahası var: aşkınlık sözcüğünü kökbilimsel yönden haklı olarak kullanıp bu bizdeki başka bir yere doğru giden alanı elemeye çabalamı-

yorlar mı acaba? Hiç şüphesiz, Jaspers gibi bir filozof «kapsayıcı» (englobant)'dan söz açtığında, aşkınlığın klâsik anlamını geri veriyor bu sözcüğe. (Bizi) aşan bazı şeylerden duyduğumuz duyguyu, herşeyi evrene olan bağlarıyla açıklamayı deneyen bizler nasıl koruyabiliriz?

Şunu da eklemem gerekli ki, bu felsefelerin (burda özellikle Heidegger'inkiyle, Sartre'ınkini düşünüyorum) bir çeşit varlıkbilim ya da bir çeşit varlıkbilim olarak korumak istemeleri bir ölçüde burda ışığa çıkarmaya çalıştığımız eğilimlerine karşı çıkıyor. Bu açıdan bakarak kendimize, varlık kavramı (örneğin Whitehead'ın inanmak istiyeceği gibi) yargıya bağlı değil mi? diye soruyoruz. Giderek bu kavram başka bir şeyden çok, dilbilimsel bir kategori, kısacası, Kierkegaard'ınki gibi varlıksal bir düşüncenin öğelerini, varlık kavramına ilişkin öğelere ve öte yanda kurtulunmak istenen öz kavramına indirgeyen bir şey olmasın?

Bu felsefelerin gelişmesi bu soruya cevap vermemizi kolaylaştıracaktır.

Çağdaş felsefeler içinde diyalektik maddecilikten buraya değin söz açmadım. Hiç şüphesiz söylediklerimi bu akımın, ekonomik önemiyle olduğu kadar, tarihiyle de tamamlamak gerekecektir. Diyalektik maddecilik, bilindiği gibi bir yönüyle XVIII. yüzyıla, bir yönüyle de Hegel'e bağlıdır. Diyalektik maddecilik terimini oluşturan her iki terimin de ayrı ayrı, önemli bir çok şeyi gösterdiklerini söylemeliyim. Bunlardan birincisi düşüncenin devinimi, diğeri ise somut (buna ister madde densin, ister denmesin — madde sözcüğünü kesin olarak tanımlamak pek güç olduğundan belki bunun sanıldığı kadar önemi yok) bir temel üstünde yükselme ihtiyacıdır.

Görülmesi gereken, bu deyişin kesin bir anlamının olup olmıyacağı ve diyalektik sözcüğünün madde

sözcüğünü korumaya imkân verip vermiyeceğidir. Ama ne olursa olsun, burda çağdaş felsefenin bir öğesi var ki bir kıyıya atmamak gerekir; tabii bu akımın (diyalektik maddeciliğin) kendisini başka bir şeye değiştirmek pahasına da olsa diyalektikleştirmesi koşuluyla.

Bütün bu dediklerimizin eksiksiz olması için, felsefi etkinliklerden başka etkinliklerin göz önünde tutulması, bilim ve sanat incelemeleriyle tamamlanması gerekir. Benim burda zaman yokluğundan — üstelik bu konuda **kendimi yeterince yetkili** bulmadığım için — ele almadığım bir konuyu, çağdaş fiziğin temel bilgilerini de hesaba katmak gerekir. Öyle görülüyor ki, ilk kez olmak üzere insan zekâsı kaçınılmaz ve kesin sınırlamalarla karşı karşıya olduğunun bilincine vardı. Bilgin, araştırmalarını elinden geldiğince ileri götürmesi gerektiğini düşünüyor, evet, ama aynı zamanda aşamıyacağı bir noktanın bulunduğunu, örneğin molekülün görünüşlerinden birinin üstüne belirlilik getirmek istediğinde, bir molekülün konumuna (position) belirlilik getiremiyeceğini de biliyor.

Bu, bilimin araştırıcı isteğinden cayması demek değildir. Tam tersi. Belki hiçbir zaman bilim, bugünkü kadar, bir çeşit tamamlanmış biçimciliğin bu denli yakınında değildi. Ama bu da bilimin gerçeği ele geçirişinde bazı noktalardan ileri gidememesini önlemiyor.

Öte yandan, felsefeyle sanat arasındaki mümkün olan birleşmeyi de incelemek gerekecektir. Belki filozoflar gerçek anlamıyla felsefeler içinde yeterinden çok kapanmışlar, belki insanın çeşitli etkinlikleri gene yeterinden çok soyutlandı. Doğrusu istenirse, bugün filozoflar gerçek anlamıyla felsefeden kimi roman yazarak, kimi oyun yazarak yakalarını

kurtarmış görünüyorlar. Bu da, bana öyle geliyor ki iyi bir şey: felsefe çalışmaları diğer çalışmalardan ayrı tutulmamalıdır.

Uygulama açısından, bütün bu söylediklerimden çıkan sonucu sorabilirsiniz bana. Böyle bu soru karşısında pek güç bir durumda kalacağım. Öyle sanıyorum ki felsefe çıkarı olmayan bir araştırmadır. Aktörel (ahlâksal) sorunlar için Frédéric Raulh'un dediği gibi, onları tek tek, genel bir ilke kabul etmeden, ama her durumda, bilincimizin, yöntemlerin dışında ne denli kararlar verdiğini görerek ele almak daha doğru olur.

Bugünün felsefelerinden sözettim, ama bununla felsefelerde bir ilerleme olduğunu söylemek istemedim. Doğrusu istenirse, bütün bu söylediklerimin ardından, bana öyle geliyor ki, her şeye karşın, bir ilerleme var. Şu iki çelişik düşüncenin kafamızda yer etmesi gerek: birincisi, felsefede ilerleme diye bir şey yoktur, hiç kimse Eflâtun'un **Söyleşiler**'inden bir kaçında gittiğinden daha fazla ileri gidememiştir; ikincisi, gene de düşüncenin gücüyle gerçeğe gittikçe daha bir yaklaşıyoruz.

Bu durumda, bu ilerlemenin nasıl bir ilerleme olduğunu bilmemiz gerekecek. Hangi sınırlarda bir aşma var? Az önce hiç bir filozofun Eflâtun'u aşmadığına inandığımı söyledim. İlerleme, aşma, düşüncelerinin felsefede geçer akçe düşünceler olduğunu sanmıyorum. Eğer bugün çağdaş felsefeden söz ettimse, bu felsefenin bugün nerde olduğunu ilgiye değer olduğunu düşündüğümdendir.

Günümüz felsefelerine, her hangi bir öğeye her zaman için geçerli olabilecek bir şey getirdiklerinde ancak o zaman ona «yararlı» gözüyle bakabileceğimizi de unutmamak gerekir.

Genellikle felsefenin bilge-severlik olduğu söy-

lenir. Heidegger, bu terimin klâsik kökbilimsel anlamını bırakmamızı, felsefeyi sevginin bilgeliği olarak anlamamızı öneriyor. Daha doğrusu felsefe, «orda, şeylerle birlikte kendini tanımaktır». Yeryüzüyle olan bir birlik öğesi var, evet bu «**philia**» denilen, bu dünya ile olan birlik... Felsefenin uğraşı işte bunu «bilmeye» çalışmaktır. Filozof da, dünya ile olan birliğin bu öğelerini apaçık ortaya koymak için uğraşan, bunu kendine iş edinen kişidir.

Çağdaş Fransız Felsefesi

İkinci Dünya Savaşı sırasında ve bu savaşı izleyen yıllarda Fransız felsefesinde ağır basan, varoluşçuluğun gelişmesi olmuştur. Fransız varoluşçuluğunun iki ayrı kolu, Kierkegaard, Husserl, Heidegger gibi de çeşitli kaynakları vardır. Fransız varoluşçuluğunun her iki kolu da varlıksal olduğu kadar, varlıkbilimsel (ontologique) ve olgubilimseldir diyebiliriz. Belki bu noktada bir ya da iki uyuşmaz birlikten sözedilebilir. Ama bizim burda, onları, nasıl görünüyorlarsa öyle ele almamız gerek. Hiçbir şey bir yandan, Kierkegaard'dan Merleau-Ponty'ye, öte yandan Gabriel Marcel'e giden çizgi kadar ilginç ve öznel olamaz. Çünkü Kierkegaard bizi ilkin dünyadan ayırıyor; bir başka ben'le olan araçsız her ilişkiyi şüpheyle karşılıyor. Husserl'in deyimiyle, dünyayı ayraç içine almak, ben'le kurulanla ilişkiyi şüpheyle karşılama konusunda Kierkegaard'ın etkisi

Husserl'inkiyle birleşiyor. Bu çizginin sonundaki Gabriel Marcel'i ben'lerle derin bir ilişki kurarken görüyoruz. Böylece bizi düşünmenin özüne çağırıyor. Merleau-Ponty ise Husserl'in derin bir eğilimini uygulayarak, tüm etkinliklerimizi, uğraşlarımızı algı (perception) içinde kökleştiriyor.

Çağdaş Fransız felsefesinin en belirgin niteliklerinden biri de belli başlı düşünürlerinden kimisinde, felsefe ile birlikte çeşitli anlatım biçimlerinin, özellikle tiyatronun ortaya çıkmasıdır. Gabriel Marcel ve Jean Paul-Sartre düşüncelerini hem dizgesel (systématique) — isterseniz kuramsal diyelim — yapıtlarda hem de oyunlarda ortaya koydular. G. Marcel kendisi için sorunların ilkin oyunlarının kişileri arasındaki dramatik ilişkilerden doğduğunu söylemekten hoşlanıyor. Aşkınlık ve içkinlik (immanence) **Palais de Sable**'ın (Kum Sarayı) kişilerince içsel olarak yaşanmış oluyor, denebilir. Bunlar tıpkı, kişilerin derin gerçeklerini yansıtan birer **leitmotive** gibidir. Doğrusu istenirse bu varoluşçu düşüncenin felsefeden önce oyunlarda kendini göstermesi doğaldır. Bu noktada, Sartre'ın durumunun bir az olsun değişiklik gösterdiğini de belirtmek gerekir. O, felsefî düşüncesinden yola çıkıyor oyunlarını kurmak için. Ama ne olursa olsun, ortada şu ortak nokta var: her iki düşünce de, Gabriel Marcel'inki de Sartre'ınki de, felsefeyle olduğu kadar tiyatroyla da ilişkilidir.

Varlık düşüncesinin Kierkegaard'ın anladığı anlamda gelişmesi, çağdaş Fransız felsefesinde büyük bir rol oynamıştır. Fransa'ya ilkin bir kaç Alman düşünürünün aracılığıyla gelmiştir bu düşünce. Şunu da hemen söylemek gerekir ki, varlık felsefesinin Fransa'da özel bir görünüşü de olmuştur. Yukarda da dediğimiz gibi, ayrı, birbirinin karşıtı iki biçimde gelişmiştir varoluşçuluk. İlk büyük kitap, bir anlamda (bir azdan göreceğimiz gibi yalnızca **bir anlam-**

da) Fransız varoluşçuluğunun tek büyük kitabı, Sartre'ın **Varlık ve Hiçlik** (L'être et le Néant)'idir.

Sartre'ın düşüncesini Kierkegaard'ın düşüncesiyle açıklamak yanlış olacaktır. Husserl, Heidegger ve unutmıyalım Hegel, Sartre'ın düşüncesinin gelişmesinde Kierkegaard kadar önemli olmuşlardır. Diyebiliriz ki yalnız son zamanlarda, ikinci büyük kitabı, **Diyalektik aklın Eleştirisi** (Critique de la Raison Dialectique)'nde Kierkegaard'ın etkisi birinci plânda gelmektedir. Daha önceleri özellikle Hegel'e. **Aklın Olgubilimi**'nin(1) Hegel'ine bağlı olduğu görülüyordu. Bu etkilerin sıralanması şöyleydi diyebiliriz: başta Hegel ve Husserl; sonra Heidegger; onun ardından da Kierkegaard. Sartre'daki «kendi-içinde» (en-soi) ve «kendi-için» (pour-soi) aslında Hegel'den gelmektedir. Ama hegelci diyalektiği tümüyle benimsemekten uzaktı Sartre. Özellikle de bu «kendi-içinde» ile «kendi-için» arasındaki savaş. Hegel'ce tasarlanmış bireşimi olanaksız kılıyor.

Hegel'in büyük yorumcularından birinin Sartre üstündeki etkisini burda belirtmek yerinde olur. Bilindiğ gibi bu yorumcu Alexandre Kojève'dir. Kojève'in Hegel üstündeki yorumları, özellikle de doğanın diyalektik yadsınması, (négation) yalnızca aklın diyalektiğinin (bunun da sürekli görünüşü içinde başarısızlığa ve ölüme adanmış olarak) olumlamasıyla. Sartre'ın yapıtından önce geliyordu. Görülüyor ki Kojève'de daha önce bir Hegel ile Heidegger'in, (**Varlık ve Zaman** yazarı Heidegger'in), birliği vardı.

Az önce başarısızlık ve ölüm sözcüklerini kullandık. Bu, Sartre'da belirdiği üzre, Fransız varoluşçuluğunun kötümser bir görünüşü oluyor. Sartre oyun-

---

(1) Aklın Olgubilim'i diye çevirdiğimiz yapıt Hegel'in, Phénoménologie der Geistes, adlı yapıtıdır. (Çev.)

larında düşüncesini ortaya koyduğu zaman kötümserliğinin bu yönü ilk plâna geçiyor. Şu ünlü sözü: «Cehennem başkalarıdır» ya da Varlık ve Hiçlik'teki bir başka sözü: «İnsan özgür olmaya mahkûmdur», buna tanıklık ediyor.

Bu kötümserliğin toplumsal, tarihsel kaynaklarını aramanın yeri belki burası değil. Yalnız şu kadarına değinelim: Sartre'ın eseri Alman işgali sırasında yazıldı. Uyandırdığı büyük yankı ise «karşıkoymanın» başarıya erişiyle aynı zamanda olmuştur.

Kurtuluşun hemen ardından en önemli felsefe akımı, hiç şüphesiz varoluşçuluk olmuştur. Şimdilik, bu akımın, oldukça güç bir savaştan sonra başarıyla yayılmaya başlayan bergsonculuğun yerini aldığı söylenebilir. Varoluşçuluğun bergsoncu eğilimlere şiddetli bir karşı koyuşu oldu. Ama bugün Bergson'la varoluşçu filozoflar arasında bir çok ortak noktaların, eğilimlerin bulunduğu kolaylıkla gösterilebilir.

Varoluşçuluk, yukarda da söylediğimiz gibi bir çok etkilerin altında kendini buldu. Hegel'in ilk zamanlarının, Kierkegaard'ın Husserl'in, Heidegger'in, Nietsche'nin etkileri bunların en başta gelenleridir. Sartre'ın Varlık ve Hiçlik'ini yöneten «kendi-içinde» ile «kendi-için» kavramlarının ayırtedilmesi de Hegel'den gelmektedir. Öte yandan Sartre'ın düşüncesini Hegel'inkinden ayıran da gene bu ayrımdır. Çünkü «kendi-içinde» ile «kendi-için» tanımlanmıştır; özellikle birincisi Hegel'inkinden çok değişik bir biçimde: Sartre'ın «kendi-içinde»si, içerik (zımnî) olmaktan çok bir donukluk (opaticé) olarak; ve «kendi-içinde» ile «kendi-için»in birliği, giderek bu birliğin imkânsız oluşunun söylenmesi, Tanrı düşüncesinin kabul edilmemesidir. Bu noktada Sartre'ın düşüncesi esinlendiği Nietzsche'nin düşüncesiyle buluşuyor.

Az önce Sartre'ın düşüncesiyle Hegel'in düşüncesi arasındaki ayrılık üstünde durduk. Sartre'ın «kendi-için» ile ilgili tanımının, Hegel'in tanımından pek büyük bir ayrılık göstermediğini söylersek, bu da, ilk söylediğimizden daha az gerçek olmaz. Bununla şunu söylemek istiyorum: Akıl (esprit) sürekli bir devinimdir; ben, ben olmıyanım; ben olan değilim.

Ama «kendi-için ile «kendi-içinde» arasında aynı anda hem bir karşı koyuş, hem de bir ilişki (alışveriş), yakınlaşma var. En önemli sorunlardan biri, ilkin hangisinin geldiği olacaktır. Bu önceliği «kendi-içinde»ye mi, yoksa «kendi-için»e mi tanıyacağız. Eğer bu «kendi-için» ise idealizmin içindeyiz demektir. Yok, «kendi-içinde» ise, o zaman söz konusu olan gerçekçiliktir. Doğrusu, öyle görülüyor ki burda bir belirsizlik, hiç değilse verilebilecek iki cevap var. «Kendi için», «kendi-içinde»'de bir boşluk gibi görünüyor; bu durumda, önce gelen «kendi-içinde» diye düşünebiliriz. Burda, karşımızda öğretinin gerçekçi görünüşünü buluyoruz. Öte yandan, «kendi-içinde» yalnız bir «kendi - için» dolayısıyla var; bu noktada da bilincin önceliği ortaya çıkıyor ki bu da Fransada, bilindiği gibi gelenekseldir.

Varlık ve Hiçlik'in bilinçler arası ilişkilere ayrılmış bölümlerinde «kendi-içinde» ile «kendi-için» arasında yeni bir ilişkinin kurulduğunu görüyoruz. Her «kendi-için» başka bir «kendi-için»i, «kendi - içinde»ye değiştirmek çabasında; nesneden bir özne yapmak isteği peşinde. Burda «kötü niyet» (mauvaise foi) ile ilgili bütün çözümlemeleri buluyoruz. Aynı zamanda görüyoruz ki her «kendi-için» kendi kendini «kendi-içinde»ye değiştiriyor. Kendimi anılarım, hattâ tasarılarımla dondurmuş oluyorum böylece.

Aynı zamanda da özgür olarak kalıyorum. Özgürlük kuramı, Sartre'da basit olmaktan çok uzaktır. Oyunlarından birinin kişisi, «Biz özgür olmaya mahkûmuz» diyor. Ama nedir özgür olmak? Burda, Sartre'ın düşüncesinde yeni olan, hepimizin, her zaman eşit olarak özgür olduğumuz düşüncesinin dile getirilmesidir. Köle, özgür denen adam kadar özgürdür; özgürlüğün derecesi yoktur. Tabii, eylem olanakları çeşitli, ama özgürlük olduğu gibi kalmakta. Bu, çelişik de olsa, işin içine bir durum (situation) kavramı girmese oldukça aydınlık sayılabilir. Bu durum konusunda Sartre şunu söylüyor: İnsan her zaman bir durum içindedir. Böylece kendimizi bir ikili olumlamanın karşısında buluyoruz: bir yanda eşitliğin özgürlüğü, öte yanda durumla olan ilişkisinin olumlanması.

Ama, ister genel olarak ilişkiler konusunda olsun, ister özgürlük konusunda, kendi kendimize Sartre'ın yapıtının yalnız birinci cildi önünde bulunduğumuzu söylememiz gerekiyor. «Kendi-için»i «kendi-içinde»ye ve belki de belli bir özgürlüğe dönüştüren «kötü-niyet» alanının ötesinde bulunan bazı şeyler olabilir burda. Sartre'ın toplumsal ve siyasal alandaki eylemi ve okuyucularına yaptığı çağrı gösteriyor ki onda gerçek eyleme doğru bir yönelme isteği ile, eyleme ve gerçek (authentique) söze yönelen bir inanç var.

Sartre'ı uğraştıran sorunlar Merleau-Ponty'yi de uğraştıran sorunlardır. Ama daha başlangıçtan itibaren (gün geçtikçe daha iyi görülüyor) bu sorunları o, bambaşka bir yoldan çözümlemeye çalışmıştır.

Sartre'ın düşüncesinin bazı stoyacı yanları, özellikle köle olduğumuz zaman bile özgürlüğümüzün bozulmadan kaldığı düşüncesi Karşı-koyma hareketinde ortaya çıkan bir sorunun cevabıydı.

Elimizde hep yazarın ilk yapıtının, **Varlık ve Hiçlik**'in birinci cildi bulunduğunu unutmamak gerek(1). Aynı şey Heidegger'in **Varlık ve Zaman**'ı için de böyle. Bu eserlerin ikinci ciltlerini galiba okuyamayacağız. Çünkü bu iki yazarın da başladıkları yapıta devam etmek gibi bir tasaları yok. Sartre'ın da, Heidegger'in de düşüncesi, birbirinden oldukça farklı yollarda gelişmeye devam etti: birinde varlık, öbüründe toplum kuramına doğru.

Aslında, eğer varlıklar arası ilişkileri yok sayan bu ilk yapıta devam etseydi Sartre, bunun ardından gelen kitapla tamamlanmış, özellikle de gerçek ilişkiler gün ışığına çıkarılmış olacaktı. Varlık ve Hiçlik'te, bugünkü durumuyla, bu ilişkiler başarısızlığa uğruyor, ya başkasını elde etmek istiyoruz, ya da o bizi elde ediyor. Burda Kierkegaard'ın dolaysız ilişkisine olan benzerliklerle karşılaşıyoruz. Başkasına, kendimizi açmak istediğimiz zaman bile yalan söylüyoruz. Daha önce de dediğimiz gibi, başkası (daha doğrusu başkaları) bizim için cehennemdir.

Az önce, özgürlüğe mahkûm olduğumuzu söyledik. Sartre'ın savunduğu bu cesur ve ilginç tezde, klâsik felsefenin sandığı gibi özgürlükte derece olmadığını, tam tersine, özgürlüğün her zaman bizde ve aynı derecede olduğu söyleniyor. Doğrusu istenirse durum kavramı özgürlük kuramına bir ışık getirdiği kadar güçlükler de getiriyor. İnsan her zaman bir «durum içinde»dir. Büyük güçlükler bur-

---

(1) Bilindiği gibi burada sözü edilen Sartre'ın ilk büyük felsefe kitabı, Varlık ve Hiçlik (L'être et le néant) 1943'de yayınlanmıştı. Bu kitabın sonunda Sartre Varlık ve Hiçlik'in bir ikinci kitabla tamamlanacağını söylüyordu. On-yedi yıl sonra yayınlanan ikinci büyük kitabı ise ayrı bir konuya, Diyalektik Aklın Eleştirisi'ne ayrılmıştı. (Çev.)

dan geliyor; özellikle de Kant'ın bazı kuramlarını andıran sayfalarda Sartre, kendi karekterimizi seçtiğimiz, zamandan bağımsız bir çeşit eylem düşüncesinden söz ediyor; öyle ki Sartre'ın bu son düşüncesinde de karşımızda üç öğe buluyoruz: 1) süre-dışı özgürlük (liberté intemporelle) — gerçekte Sartre'ın terimi bu değil—; 2) durum; 3) durum içinde özgürlük. Bütün bunlar belki Sartre'ın çabasının en önemlisi değil. En önemlisi bize dünyanın, «kendi-içinde» ve «kendi-için» diye ikiye bölündüğünü göstermesidir. «Kendi-içinde» ile «kendi-için»in birliği imkânsızdır; başka bir deyişle, Sartre için bu birliğin ta kendisi olan Tanrı yoktur. Böylece bizim, yani, «kendi-için» dediği varlıklar için yeryüzünde hiçbir kurtuluş yoktur; ne yardımımıza koşacak, ne de yardım istiyeceğimiz bir güç vardır. Üstünde yaşadığımız bu yeryüzünde dönüp dolaşıp kendimize dönüyoruz. Burda, Sartre'ın felsefesi ilk zamanların Heidegger'ine, özellikle de Nietzsche'ye bağlı görünüyor. Genel olarak diyebiliriz ki bütün Fransız ve yabancı varoluşçu filozoflarda, (yabancılar derken özellikle Heidegger ve Jaspers'i gözönünde tutuyorum) Nietzsche'nin düşüncesi pek belirgindir.

Ama varlığın ayrık parçaları olan «kendi-içinde» ile «kendi-için»in ilişkileri nelerdir? Bu ilişkileri ortaya koymak, doğrusunu isterseniz çok güç. Burda, karşımıza çıkan sorun, felsefenin en önemli sorunudur. Eğer, gördüğümüz gibi, gerçek (réalité) kuramına sıkıca bağlı olan bilgi (connaissance) kuramını göz önünde tutarsak, «kendi-için» bildiği ölçüde «kendi-içinde»ye dönmüştür. Giderek, diyebiliriz ki, «kendi-içinde»yi kendinden bağımsız olarak ortaya koymaktadır. «kendi-içinde»nin «kendi-için»le bir savı, durumu var. Bu noktada Sartre Husserl'den bir de dileksellik (intentionalité) kavramından esinleniyor. Öte yanda, az önce belirttiğimiz şekliyle ilişki

kuramını da kapsayan «duygululuk kuramı» diyebileceğimiz kuramda da sürekli bir «kendi-için»in «kendi-içinde»ye düşüşü var. «Kendi-için» «kendi-içinde»nin alanına doğru kaymakta ve düşmektedir. Sartre'a göre, aşkta sevilen nesne (l'objet aimé) gerçekten bir nesnedir ve burda «kendi-için»in nesnelleşmesi karşısındayız. Gerçek ilişkiler konusuna gelince, bu şüphesiz hiçbir zaman yayınlanmayacak olan ikinci kitap için saklanmış.(1) Şunu iyice düşünmek gerekir ki Sartre için gerçek bir ilişki var; **Varlık ve Hiçlik**'te bu ortaya konulmamış olsa da, Sartre'ın bu gerçek ilişkiye olan inancı, kendini siyasal yazılarında ve yazarın varlığında gösteriyor.

Olgulara duyanan varlıkbilim; Sartre çabasını böyle nitelendiriyor. Böylece başlıca olgubilimcilerden bir kaçını varlık kuramına doğru iteleyen bu büyük akıma katılmış oluyor. Kendi kendimize şunu sorabiliriz: Parçalanmış eksik bir varlıkbilim (Sartre'ınki gibi bir varlıkbilim) gerçekten, bütün bunlara karşın bir varlıkbilim midir? Bu soruya kesin bir cevap vermekten çok, burada yalnızca bu öğretiyi ortaya koymak istiyoruz.

«Kendi-içinde» ile «kendi-için» arasındaki ilişkiler buraya değin söylediklerimizden çok daha karmaşıktır; bir anlamda önce gelen «kendi-için»dir, bilinçtir. Burda da Sartre yalnız Husserl'e değil, Alain'e de bağlıdır. Ama başka bir anlamda önce gelen «kendi» (soi)'dir. Bu saf bir objektif, ya da bize ilk romanı **Bulantı**'da verdiği duygu gibi, nesnenin de üstünde, geniş ve hiçbir bilinci olmayan bir yapıdır. Böylece «kendi-için» «kendi-içinde»de bir boşluk olarak beliriyor. Bu «kendi-içinde»ki boşluk kavramı, bilindiği gibi olumsuzluk ve hiçlik kavramlarına bağlıdır. Olumsuzluk ve hiçlik dedik; oysa;

I — Bak. dip notu, say. 23

hiç değilse bir noktaya kadar, Heidegger'in, özellikle hiçlik üstünde durduğunu ve, hiçliği loş bir ışığa koyarken, Sartre'ın, Heidegger'in Hegel'e değin çıkışı, daha doğrusu inişi üstünde durup, olumsuzluğu gün ışığına çıkardığını söyliyebiliriz. Sartre'da, Heidegger'de görülen hiçliğin loş ışıldamalarından çok bir sürü çeşitli olumsuzlukların yarı karanlığı içindeyiz.

Ortaya koyduğumuz bu sorun pek öyle çözülmüş bir sorun değildir. Çünkü «kendi-içinde»de bir boşluk ancak «kendi-için» ile, «kendi-içinde» için olabilir. Aynı şekilde, «kendi-içinde»de bir boşluk olduğu için, ancak «kendi-için»i kapsıyabilir. İşte Sartre'ın bize sunduğu böylesi bir mitologyadır, tabii bunun bize bir mitologya olarak görülmesi bizim hatamız değilse. Belki, diyalektik Aklın eleştirisi açısından (sorunları) görmeye başlayalı beri Sartre bu noktada bize hak verebilir. **Varlık ve Hiçlik**, (bütün metafizik sistemler üstünde söylenebileceği gibi) başarıya ulaşamamış bir çabadır. Eğer bu dediğimiz doğruysa, bu çaba gerçekten başarıya ulaşamamışsa, bu yapıt boyunca ilerledikçe, daha az başarısız olduğunu savunabiliriz. Demek istediğim, Sartre'ın çözümlemeleri gittikçe daha açık, daha dolgun oluyor. Gerçekten de onun çözümlemelerinin, olgubilimsel çözümlemenin en iyi örnekleri olduğu söylenebilir. Eğer bir eleştirmen Sartre'a saldırmak isterse, daha çok sisteminin temellerine, yani bu «kendi-içinde», «kendi-için», hiçlik, varlık mythoslarına saldırması daha yerinde olacaktır. Ama burda şunu da söylemek gerekli ki, bu kavramlardan son ikisi, Sartre'da en az mythique olanlarıdır. Çünkü parçalanmış bir biçim altında oratya çıkmaktalar; böylece diyebiliriz ki **Varlık ve Hiçlik**'te ne varlık ne de hiçlik vardır: varlık en azından ikileşmiş, hiçlikse daha da fazla artmıştır. Böylece eleştirilecek «kendi-için» ile «kendi-içinde» kavramları kalıyor. Bu konuda da, bu iki kav-

ram arasındaki karşılıklı ilişkiler aranmaya başlandığında, karşılaşılan güçlükleri az önce gördük. Sartre, «kendi-için» «kendi-içinde»nin imkânsız olduğunu kabul ediyor. («Kendi-için» imkânsızdır, «kendi-içinde» imkânsızdır diye ayırarak konuşmak gerekmez mi?) Sartre'ın kendisi de kabul ediyor ki her iki kavram da karşılıklı ilişkileriyle mümkündür. Bu durumda onlar üstünde ne söylenebilir? Kendilerini ortaya koydukları anda kendilerini yıkıyorlar.

Sartre'ın yapıtının gelişmesinde ve açıklanmasında önemli olan üç öğeden buraya değin söz açmadık daha. Bu üç öğe sırasıyla, psikanaliz, tarih ve marxçılıktır. Sartre kendisinin «varlıksal psikanaliz» diye adlandırdığı yeni bir psikanaliz türü yarattığını sanıyor. Az önce de üstünde durduğumuz «kendi-içinde» ve «kendi-için» kuramlarına bağlı olmakla birlikte, Freud'cılıktan gelen bazı öğeleri kapsamaktadır bu. Tarih sorununa gelince, Sartre'ın dediği durum içindeki varlığımız, bize bir tarih içine katıldığımızı anlamamıza yardım ediyor. Sartre için bir tarih devinimi var. Ayrı bir yer verdiğini düşündüğümüz gerçek ilişkiler de belki ancak toplumun gelişmesiyle gelişebilecektir. Görülüyor ki Sartre için tarihin bir anlamı var, ve toplumsal evrimin, toplumsal yapının bütün kuramları arasında da bir teki doğrudur: o da marxçılık.

Bu son üçüncü öğenin açıklanması, **diyalektik Akıl eleştirisinin** tarihsel-ekonomik düşüncelerin yerdeğiştirimi (substitution) diyebileceğimiz şey, **Varlık ve Hiçlik**'in bu güne değin yazılmayan ikinci cildinin konusudur.

Fransa'da varoluşçuluk yalnız Sartre'cı biçim altında görülmüyor. İki fransız varoluşçuluğundan söz edilmektedir ötedenberi: Sartre'ın tanıtanımaz

varoluşçuluğuyla, Gabriel Marcel'in dinsel varoluşçuluğu. Gabriel Marcel'in zaman zaman varoluşçuluk adını benimsemediğini biliyoruz. Ne olursa olsun, gene de Kierkegaard'ın ya da Hegel'in etkisinde kalmadan bazı varlıksal davranışlarla karşılaştığını kendisi de kabul edecektir. Gabriel Marcel hiçbir zaman, kendinin bazı kuramlarıyla Jaspers'inkler arasında bir takım benzerlikler olduğunu kabul etmiştir. Belki bu filozof için büyük bir önemi olan Schelling'in, hiç değilse bir kaç yıl Kierkegaard'ın öğretmenlerinden biri olduğunu söylemek bu yakınlığı açıklıyabilir. Belki bu yakınlık kendiliğinden, yani Gabriel Marcel'in düşüncesindeki derinlikle açıklanmıştır demek daha doğru olur. Marcel'in bir takım öğretilere, tarihsel ve sosyolojik açıklamalara, brunschvicgci anlıkçılığa karşı büyük bir tepkisi olduğunu da bu arada unutmamak gerekir. Bütün bunlara (görüldüğü gibi oldukça çeşitli) Kierkegaard'ın, ben'in, duyan ve isteyen ben'in (le moi) karşı-koyuşu dediği tutumla karşı çıkıyor. Sartre'da, hiç değilse **Varlık ve Hiçlik**'te, ben'lerin mutlak bir ayrılığı var. Gabriel Marcel'deyse ben özellikle bir sen ile, başkalarıyla, mutlak Sen dediği Tanrı ile ilişki durumundadır. Bu Tanrı'ya başvurma, bu yakarış Gabriel Marcel'in yapıtından, **Metafizik Günlük** (Journal Métaphysique)'ten bu yana kendini göstermektedir. **Metafizik Günlük**, Heidegger'in **Varlık ve Zaman**'ı ile aynı yılda yayınlandı; ama her iki filozofun da gördüğü etkiler bir birinden çok ayrıdır. Burda belki Schelling'in adını ayrı tutmak gerek. Ama Schelling'in de Heidegger düşüncesinin ilk döneminde bir etkisi olmamıştır.

Gerçekten de, özellikle, varlık felsefeleri söz konusu olduğunda etkilerin araştırılmasına pek önem verilmemektedir. Gabriel Marcel derin eğilimleri açıklayarak, zekânın ağır bastığı bütün alanlara,

ilkin sorgunun, sonra da gizin (sır-mystère) alanı diyebileceğimiz alanla karşı çıkıyor. Sartre'ın «kendi-içinde» ile «kendi-için» konusunda yaptığı ayırım gibi, Gabriel Marcel de varolmanın (être) alanıyla, mâlikolmanın (avoir) alanını ayırıyor. Varolmakla mâlikolmak arasındaki ayırım, Sartre'ın kendi-için» diyeceği kavramın içinde kendini gösteriyor Gabriel Marcel: kendime, «Kimim?» diye sorarsam, bu soruya verilecek hiçbir cevap bizi doyurmıyacaktır; Aristeteles mantığı, aslını ararsanız, bütün mantık, burda başarısızlığa uğrayacaktır. Ben, ilişki durumundayım; sorguya çeken aklımız önünde geçerli olan yalnızca budur: dayandıklarım ile, mutlak sen ile ilişki durumundayım. Ama bu, düşünülmüş olmaktan çok yaşanmış, sınanmış ilişki üstünde ne söylenebilir? Gabriel Marcel'in tiyatrosu, ilk oyunlarından beri bu sorulara karşılık vermektense, bu soruları daha can alıcı, daha varlıksal bir biçimde ortaya koymaya çalışıyor; kimi zaman bir bakışın, bir yakarışansıyışın önümüzde «ötekinin» (1) — diyebileceğimiz şeyin — kapısını açtığını göstermek istiyor.

Gabriel Marcel'in dünyası özlemlere açık bir dünya. Bu dünyada yine de, Hegel'in düşüncesine karşın bir giz var. Filozof, yakarış (invocation) ve giz arasında bir bağlılık tasarlıyor: bir ölçüde biri öbürüne doğru uzanmış ve Kierkegaard'dakinin tersine olarak bu yakarış, kendini gize açıyor. Bu noktadan sonra, Gabriel Marcel'le Jaspers arasında bir karşılaştırma yapılabilir — tabii Jaspers'in, Kierkegaard'ın kuramlarına bir çeşit tarihe uygunluk ve.

---

(1) Burda ötekinin diye çevirdiğimiz altérité sözcüğü, genel olarak felsefe dilinde öteki, başka (autre) olanın niteliği anlamında kullanılmaktadır. Aynı zamanda da özdeşliğe (identité) karşı olan. (Çev.)

ilişki sorununu eklediği gerçekse. Bu iki doğrulamadan ilki Gabriel Marcel'de hiç mi hiç yoktur; ama ikincisi kuramlarının en can alıcı noktasıdır.

Bir varlık gizi var; Gabriel Marcel'in Oxford'daki konuşmalarında ortaya koyduğu buydu; bu, bilinen bir deyimi kullanarak söylersek, apaçık bir gizdir. Hiç değilse, kendimizi, o içimizdeki yakarışın gücüne bıraktığımızda böyledir bu. Gabriel Marcel'in kuramı, görüldüğü gibi, kişinin, kişilerin kuramıdır. Brunschvicg'in anlıkçılığına niçin karşı koyduğu böylece daha iyi anlaşılıyor. Felsefe sorusu her zaman kişisel bir sorudur; kişiden kişiye yöneltilmiş bir soru. Gabriel Marcel'in düşüncesi hiçbir zaman ilk kitabındaki kadar güçlü olarak ortaya konulmamıştır denilebilir. Çünkü bu kitabını yazarken, bütün sorulara cevap verecek gücte değildi henüz.

Gabriel Marcel'in düşüncesi, buraya değin sözünü ettiğimiz felsefelerin uzağında yer alıyor. **Metafizik Günlük** bu yolun başlangıcıdır. İçinde, bedenim, «yardıma çağırış,» «sen,» ve «yakarış» kavramlarının geliştiği sorgu dolu ve dramatik bir başlangıdır. Özellikle Bradley ve Bosanquet gibi, yeni-hegelci ingiliz filozofları üstünde uzun boylu düşündükten ve Royce'u inceledikten sonra, kimi zaman dinsel varoluşçuluk denmesine göz yumduğu, gittikçe de Sartre'ın felsefesine karşı olan varoluşçuluğunu kurdu. Yalnız, bu yeni-hegelci filozofların etkisine kapısını açmasına, Schelling'ten etkilenmesine karşın Gabriel Marcel'in düşüncesinin bağımsız bir iklimde, kendi kendini sorguya çekerek, bazı noktalarda da kendi kendini cevaplayarak geliştiğini belirtmek gerekir. Varlık ve giz düşünceleri yavaş yavaş bu filozofun düşüncesinin temeli olmaya başlamıştır. Etienne Gilson kendinin seçtiği ustalarla, Gabriel Marcel arasındaki şaşırtıcı benzerlikleri açıklamıştı. Ayrıca M. Dufrenne'le Paul Ricoeur'ün üstünde durduk-

ları, Jaspers ile Gabriel Marcel arasındaki önemli yakınlıkları da ayrıca söylemek gerekir. Ricoeur temeli, istemsizlik (iradesizlik-involontaire) kuramı, (bunun yanısıra «yanıltı» ve «günah» kuramı,) sonuç olarak da şüphesiz Tanrısal bağışlama kuramı olan bir istem felsefesi geliştiriyor. Bilgi ve estetik kuramı alanında, Dufrenne bir **a priori** kuramı, bir a priori'ler kuramı koyuyor. Bu kuramın bir bölümü hiç şüphesiz Schelling'ten esinlenmiştir. Ricoeur'ün sezgili ve heyecanlı yapısından burda ancak şu çok kısa sözleri söyliyebileceğiz: o, derinden derine incelediği Husserl'in ötesinde, Pascal'dan bu yana gelişen duygu kuramına ve coşkunluğun yaratıcılığı düşüncesine varıyor.

Metafizik Günlük'ü yazdığı sırada Gabriel Marcel katolikliği benimsememişti -- daha doğrusu yeniden benimsememişti. Bunu söylüyoruz, çünkü: bu yapıtın gerçek niteliğini yapan, bize göre bütün varlık felsefesinin en önemli noktası olan, «şüpheli» (problématique) niteliği, daha Gabriel Marcel dinin dışındayken gelişmişti. Ama din alanına girdi gireli, bu felsefesinin temel noktasında kaldı ki, bunu da belirtmek gerek. Felsefesinin değeri belki biraz da bundan geliyor.

Gabriel Marcel'in felsefesini yöneten düşünceler (burda **düşünceler** sözcüğü bu terimin anlamı ancak, içine duygusal öğeleri katarak genişletilirse kullanılabilir) nelerdir? Bunlar, «ben», «sen,» «bedenim,» «yakarış» ve «giz» kavramlarıdır. Az önce «şüpheli» olan'dan söz ettik; gerçekte bu «şüpheli» olan yavaş yavaş giz'e dönüyor. En derin olan şeyler üstünde bir şey söyliyemeyiz, açıkcası yeterli ve doyurucu açıklamalar yapamayız. O (üçüncü tekil kişi) alanında yapılacak açıklamalar. (burda daha çok Heideg-

ger'in bir deyimi'ni kullanalım:) öznesizin alanı(I) diyebileceğimiz alana bağlıdır. Gerçekte, duygunun, duygusallığın bütünlüğünde bu alanı aşıyoruz, ve ussal olarak kendimizinkinden başka bir varlığın varlığını gösteremediğimiz halde, bu varlık orada, Tanrı'ya yakınlaştadır. «O»nun, «öznesiz»in alanını aştığımızda, mâlikolmanın alanını da aşıyoruz.

Gözümüzün önüne, daha çok, dine pek yakın bir şeyin karşısına varlığı koymakla, Gabriel Marcel bizleri teknik ilerlemelerin etkisinden korumayı düşünüyor ki, gerçekten de bu ilerlemenin ancak mâlikolmakla bir ilişkisi vardır. Tekniğin insanlara kazandırdığı şeylerin karşısına, insanın özünü çıkarıp insanların bazı eserlerine karşı insanoğlunun savunmasını yapan kitabının adı burdan geliyor(II).

Gabriel Marcel çok kez tiyatrosunun dışında ya da ona bakışık olarak değil, varlıkların ve değer gizinin anlamı olan kaynaktan yola çıkarak geliştiği üstünde durmuştur.

Paul Ricoeur, İstemli ve istemsiz üstüne olan savı ile ilgili düşüncelerinden yola çıkarak, kurduğu iki ciltlik, **Bitiş ve Suçluluk** (Finitude et Culpabilité) adlı yapıtında, yanılgan insanı ve kötülüğün (günahın) simgeselliğini (symbolique) inceliyor. «Allaksal kötülük (günah) olanağı insanın yapısında vardır», ilk ciltte vardığı sonuç budur Ricoeur'ün. Bu kitabında yazar duygusal dayanıksızlık (incelik) düşüncesine gitmek için yoksulluk duygusundan yola çıkmıştır. Dayanıksızlık duygusal alanda oransızlı-

---

I — Burda «öznesiz» diye çevirdiğimiz fransızcadaki «on» zamiridir. (Heidegger'in dilinde «mann.») Dilimizde de bir fiilin gerçek öznesi söylenmediği zaman kullanılır: gelindi, yapıldı, varıldı v.b. (çev.)

II — Yazarın burda sözünü ettiği, filozofun Les hommes contre l'Humain adlı yapıtıdır. (Paris, 1951).

ğın bir adıdır. Biz onu, bilgi, davranış ve duyu yoluyla yorumluyoruz. Evrensel işlem diyor Ricoeur, bağlamaktır; ama insana özgü ikilik hemen, ara vermeden beliriveriyor; özellikle de sınırlama ve yanılma biçimi altında beliriyor. «Kendi-içinde» ile «kendi-için» kavramlarının birbirlerine karşı oluşlarının yetmediğini söyliyerek Sartre'cı varoluşçuluktan ayrılan Ricoeur'e göre varolmanın zorunsuzluğu (non-nécessité) kendini üzgünlüğün duyarlılığı altında göstermektedir. Bu andan itibaren de duygu, özü bizi bağlamak olan duygu, aynı zamanda da gizli bir çatlaklık (fêlure) bir çatışma olarak beliriyor. İşte kötülüğün (günahın) simgeselliği o anda ortaya çıkıyor. Ama burda ortaya çıkan alanda da ancak mythos'ların (ilk kaosun mythos'u, ruhun ve bedenin mythos'u, bağışın simgeselliği, sürgün ruhun mythos'u) yardımıyla ilerlenebilir. Bu yapıt şimdilik simgenin düşünceye verdiği olumlama üstüne bitiyor. Ricoeur bir bitiş varlıkbilimi öneriyor; ama, ancak «varsayım ile bir felsefe» tasarlanabilir.» diyor.» «Ancak dilin bütün verileriyle beslenmiş bir felsefe sonradan kendi kuşkusallığının çıkışlarına, alıştırmalarına ilgisiz kalabilir ve kendi evrensel yapısını temalaştırma kaygısını ara vermeksizin sürdürebilir.» Ricoeur burda tutuşulan bir «bahis»'ten söz ediyor: «Felsefe falan sembollerle değil de filân sembollerle karşılaşmış olan bir kültürün olaganlığından yola çıkarak, düşünce ve kurgu yoluyla, kendi temelinin akla uygunluğunu bulmaya çalışır.»

Varlık kavramının son dönem fransız felsefesindeki gelişmemelerini izlemek ilginç olacaktır. Burda Gilson ve Maritain'in yeni-thomasçılığı (I) ile geliş-

---

I — Söz konusu olan, anlaşılacağı gibi, katolik kilise öğretisinin «resmi» kurucusu Aquinol'lu Thomas (1225-1274)'dır. (çev.)

miş olan «varlık eylemi» düşüncesi üstünde durmak istemiyoruz. Gilson'un varlık eyleminin yarattığı varlıklar için ileri sürdüğü öz ile varlığın bileşimi (composition) ve varlık üstünde kurulmuş yargı ile bütün yargıları (jugement) aşan bu varlık eyleminin ilişkisi dolayısıyla, bir çok sorunla karşı karşıya kalacağız. Ama burda bu sorunları bir kenara koyacağız. Biz burda, Jankélévitch ve Alquié gibi birbirinden oldukça farklı (biri usdışı bir felsefe görüşünü yürütürken öbürü ussal bir felsefe anlayışını sürdürüyor) filozofların düşüncelerinde, varlığın rolüne değinmek istiyoruz. Jankélévitch, **İlk Felsefe** (Philosophie Première) adlı yapıtında Bergson'dan çok Eflâtun'dan ve Plotin'den yola çıkarak varlık düşüncesini, ilkelerin ilkesini ele alıyor. Alquié özellikle Descartes'dan ve Kant'tan yola çıkıyor, varlığın alanına, bilginin alanından daha çok ayrıcalık (eğer burda bu sözcüğü kullanabilirsek) vermek için.

Bu çağdaş varlıkbilimin gelişmesinde, en ilginç genç fransız filozofları üstünde Heidegger'in etkisini de hesaba katmak gerek.

Varlık kavramının Sartre'da, hiç değilse **Varlık ve Hiçlik**'in yazarı Sartre'da oynadığı rolü de belirtmek yerinde olur. Ama burda, bu kavram ikileşiyor. Bir «kendi-içinde varlık» var, bir de «kendi-için varlık». Her ikisinin de birbirinden ayrı nitelikleri var. Bu ayrılık öylesine ki, kimi zaman insan, ne ölçüde bu iki kavramı aynı sözcükle adlandırabileceğini soruyor kendi kendine.

Levinas'ın düşüncesi varlığa doğru yönelmiştir; ama daha çok varlığa karşı demek gerek, çünkü varolanın (l'étant) varlığa (l'être) olan üstünlüğünü kabul ediyor, böylece de Heidegger'in değerler sistemini yıkıyor. Varolan, Levinas'a, özellikle bir yüz, bir insan yüzü olarak beliriyor. Bu insan yüzünün gerisinde, duyduğumuz, onu okuyarak duyduğunuz

soyut ve tanrısal bir yüzdür.

Alaman filozofu Fechner'in bir kitabı şu başlığı taşıyor: **Gecenin görümüne karşıt Gündüz görümü** (I). Bu başlık bizi Gaston Bachelard'ın yapıtı karşısına koymaya yetecek. Gaston Bachelard başlangıcından bugüne değin bilim felsefesiyle uğraşmıştır. Bu alanda Léon Brunschvicg'in geleneğine, onu yenileyerek devam etmiştir denilebilir. Bu geleneğe devam ediyor; çünkü, ışığa çıkarmak istediği ilişkiler dünyasını, bize verilmiş dünyanın yerine koyan (değiştiren) bilim düşüncesidir. Bu noktada Brunschvicg'e olduğu kadar Meyerson'un düşüncesine de karşı çıkıyor Bachelard. Bilim kalımlılıklar peşinde değildir; bizi bu durumla karşı karşıya bırakıyor; bu bir ilişkiler ağıdır. Bu gelenek aynı zamanda bu durumu yeniliyor, zira bilim sürekli değişimi içinde, bizi süreksizlikler (discontunuité), bakışıksızlıklar. (dissymétrie), sonsuz küçükteki bir yığın güçlükler karşısında bırakıyor; Brunschvicg'in düşüncesi bütün keskinliğine, oynaklığına karşın, her zaman, ne yazık ki aydınlık bir düşünce getirmemiştir bu konulara.

Gaston Bachelard felsefeye bilimler üstünde düşünerek geldi. Çalışması birbirinden oldukça ayrı, ilk bakışta birbirine karşıt iki yolda gelişti. İlkin onu Brunschvicg'in öğrenimine, yukarda da belirttiğimiz gibi onu, bir çok noktalarda yenileyerek, devam ettiğini söyliyebiliriz. Açıkcası Bachelard bilim yönteminin her basitleştirilmiş kavramına karşı koyuyor. Bilim aslında bir ilişkiler düzenidir (kuruluşudur), ve bu ilişkiler sayısız ve incedirler. Bilimler yöntemi üstündeki düşüncelerini ilkin **Yeni Bilimsel Düşünce**'de ortaya koymuş, sonra bunu sıra-

---

I — Fransızcası **La vision du jour opposée à la vision de la nuit.**

sıyla, **Uygulanmış Usculuk, Olumsuzluk Felsefesi, Çağdaş Felsefede Mekân Deneyi, Süre Diyalektiği Çağdaş Fiziğin Usçu Etkinliği, Yaklaşık Bilgiler üstüne Deneme**'de ve daha bir çok yapıtlarında geliştirmiştir; bunların arasından özellikle **Ussal Maddecilik**'e(1) işaret edeceğiz. Uygulanmış usçuluk, ya da Bachelard'ın dediği gibi uçsal (terminal) ve diyalektik, aydınlanmış, **technologique** deneycilik (bu da diyalektik) ya da ussal maddecilik, **co-rationalisme**.. işte Bachelard'ın yöntemini nitelendirdiği adlardan bir kaçı. Bu yöntem soyut bir usçuluk, bilgili bir maddecilik, işlenmiş bir maddeciliktir. Bilimsel düşünce yaşayan tarihtir; bir kavramın oluşu, bu kavramın içinde yazılıdır; kavram bir bilim felsefesinin (épistémologie) oluşuyla etkilenmiştir. «Maddeselliğin tekniği ussallığının bilincine varmış bir düşünceyle birlikte yürür.» Burda maddeyi çokluğu, iyice ayırdedilmiş bekinmeleri (instance) içinde ve gittikçe değerler dizgesi kurulmuş olarak ele almak söz konusu. Böylece ince bir varlıkbilim doğuyor. İncelik ile erk'in bir araya geldiği varlıkbilim, diyor Bachelard. Açık çözümlemelerle ussal ve deneysel olanın nasıl bir varlıkbilim aşamında karşılaştığını gösteriyor. Bir töz ancak, kimi zaman sayısı oldukça fazla kuruluşlar durumunda tanımlanabiliyor. Nesne, kesin olarak belirtilmiş yöntem yollarının yöneldiği bir uç-kavramdan başka bir şey değil. Kısa bir par-

---

1 — Bachelard'ın burda anılan kitaplarının fransızca başlıkları sırasıyla şunlardır: Le Nouvel Esprit Scientifique, Rationalisme Appliqué, Philosophie du non, Expérience de l'espace dans la philosophie contemporaine, Dialectique de la durée, Activité Rationaliste de la physique contemporaine, Essai sur la Connaissance Approchée, Matérialisme Rationnel. (çev.)

ça aktaralım Bachelard'dan :

«Molekülün içinde çekirdekler nerde? Molekülün içinde çekirdekler ne yapıyor? Hiç.

«Molekülün içinde elektronlar nerde? Cevap pek açık değil: şurda, burda. Molekülün içinde elektronlar ne yapıyor? Her şeyi.»

Nicel (quantique) kimya, Bachelard'ın deyimi ile, akılcılığın bu geniş araç'ı, erkel (énergétique) bir gerçekçiliğe uyuyor; ve diyalektik maddeciliğinkinden oldukça değişik bir biçimde maddecilikle diyalektik birleşiyor. Kendi içinde ve kendi üstüne kapalı bir töz yoktur; yalnızca, Bachelard'ın «ex-stances» dediği vardır.

Bu apaçık düşüncenin şiirsel niteliğini duyurmak için, **Uygulanmış Akılcılık**'tan aldığımız şu parçayı okuyalım: «Büyük zekâlara büyük yalnızlıklar (solitaire). Einstein'in eş zamanlılık (simultanéité) kavramının kesin olmadığını söylediği anki düşüncesinin yalnızlığı bir ölçülsün... Bağlantılı dalgalar kuramının doğuşundaki aynı yalnızlık, aynı bilgiyi elde etme tutkusu... Bir Louis de Broglie'nin düşüncesinin yalnızlığını, Einstein'le yeniden yaşıyoruz.»

Ama bu yalnız düşüncenin diğer düşüncelerle karşılaştırılmaması demek değildir. «Düşünce bir konunun yalnızlığında edinilse bile, bir ilerleme yarışmasının damgasını taşır ve diğer düşüncelerin kontrolüne karşı çıkar. Bu yanlışlığıyla, bu karşılaştırılmayla, düşünce bir çalışmadır.» Bireşim çabası her yerdedir, ayrıntılarda olduğu kadar sistemlerde de. Bilimsel kavramların ancak bir «inter-conceptualisme» de (1) anlamı vardır. Euklidesci olmayan ge-

---

1 — İnter : arası. Conceptualisme: Tümel kavramların kendi içlerinde varolmadıklarını, yalnızca akılın kurgusu olduklarını ileri süren öğreti. Bu anlamda felsefedeki gerçekçi akıma karşıdır. (çev.)

ometrilerde olduğu gibi, newtoncu olmayan kimyada, Lavoisier'nin ilkeleriyle uyuşmayan fizikte de görülebilir bu. Çeşitli ussal sistemler vardır. Bachelard'ın üstünde durduğu düşüncelerden biri de, bu sistemlerin bir çeşit «hükümet darbesi» ile genel anlayış ve anlam dışında ve ona karşı olarak sivrilmeleri, ortaya çıkmalarıdır; bu sistemlerin devrimci bir işleyişleri (tutumları) var. Bilim, bilgi alanında bir takım düzeltmeler ile işe başlar ki, bu da bir takım yadsımaları (négations) ve çizip bozmaları gerektirir. Böylece bilim bir basitleştirme olmaktan çıkıyor. Basit olabilecek son öğelere gitmeyen açık bir felsefe; özellikle de hayır (non) felsefesi olduğu için. Görüldüğü gibi, Bachelard kavram gerçekçiliğine karşı olacağı gibi, bir olguculuğa da karşı olacaktır. «Söz konusu olan, devinim felsefesini güçleştiren yeni bir görünümdür.» Maurice Canguilhem bu filozofun başlıca düşüncelerini üç belitte (axiome) özetliyor. Birincisi, kendi deyimi ile, yanıltı (hata) kavramının ilkesiyle ilgilidir. «Gerçeğin tam anlamı, ancak bir tartışma sonunda çıkar ortaya. Burda birinci gerçek olamaz, yalnız birinci yanıltılar olabilir.» Burdan kolaylıkla ikinci belite geliyoruz: bu da önsezinin kurgusal değersizliğiyle ilgilidir. Sezilerin yıkılması, somutun her zaman araçsızdan önce gelmesi gerekir. Burdan, gene aynı kolaylıkla üçüncü belite varıyoruz: nesne, ancak çoğul düşünceler perspektifinde vardır.

Böylece hem akılcılığın hem de görgüselliğin ötesinde olacağız; ortaya konulan matematik bir akılcılık olacaktır; ya da Bachelard'ın dediği gibi en uçta olan (terminal), ayrımsal, ayrımsallaştıran bir akılcılık, bir yeni maddesel diyalektik, herşeyi içine alan, kapsayıcı diyalektik. Bilimsel düşünce, derinleştirilince, sezinsel düşünce oluyor. Bachelard'ın yapıtı, kafa çalışmasını, soyutlama ve somutlama

gibi çift eylemi içinde niteleştirmek olacaktır. Belirgin her kavram, belirtilmiş bir kavramdır. Diyalektik olduğu için, bilim sürekli bir karşılıklı konuşmadır; corrationalisme'inde, akıl olayları olan kavramlar - arası (interconcepts)'nı meydana getirmektedir. Bilim eleştirmeni her zaman zekânın şaşırmalarına bir yer ayırmalıdır. Bachelard'ın ince (délicat) diye adlandırdığı varlıkbilim, böylece küçük bir Hegel diyalektiği yaratıyor. Bu varlıkbilim, kesişen sayısız kurallarıyla bütün varlıkbilimi aşıyor ve gittikçe daha iyi sıralanan bir akılcılık alanı ortaya koyuyor. Bu ince varlıkbilim (Bachelard'ın ayrıca buna, arınmış varlıkbilim dediği de oluyor) arınmış maddeci bir felsefedir; çünkü soyut akılcılığa, bilgili (instruit) maddeciliği, bir işlenmiş maddeciliği karşı çıkarıyor. Öğenin kendisi de birleştirici nitelikler kazanıyor burda. Bütün kavramlar bir kez daha, yeniden elden geçirilmiştir. Bachelard öte yandan bilimin hiçbir zaman sona ermediğini, etkinliğinin bitmek tükenmek bilmeyen bir dokuma ve çözme olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Bu etkinlikse, yalnız bilimle uğraşanların birliğinde gerçekleşebilir. Burda gene «corrationalisme»in bir görünüşüyle karşılaşıyoruz.

Üstünde durulması gereken, genel düşüncelerin hiçbir zaman genel düşünce olmadıkları, her zaman, kesin, bilimsel olguların alışverişinden uzakta bulunduklarıdır. Bachelard, ilkin ısı kuramını kurmaya çalışan fizikçinin düşüncelerini açıklıyor; bunu yaparken de kendi düşüncelerini buluyordu. Sonra, vardığı sonuçları genelleştirerek çağdaş fizikte mekân deneyini incelemeye koyuldu. Sonra gelen yapıtlarında, atomsal sezgilere bağlanacaktır. Ama her zaman, düşüncelerinin çıkış noktası açık, belirli bir sorun olacaktır.

Özellikle, Bachelard'ın maddenin hayal gücü

(imagination) dediği şiirsel hayal gücünde kendini gösteren nedir? Bilimsel ve çözümsel bir görüş açısından değil, oluşumsal ve bireşimsel diyebileceğimiz bir açıdan ele alındığında, madde nedir? Öğelerdir; hava, ateş, su ve topraktır. Bu öğelerin ilksel nitelikleriyle, diyebiliriz ki, maddenin şiirsel hayal gücü sırası geldikçe, en hafif, en akışkan, en alevlenmiş olanla, (özellikle de dünyaya, toprağa bağlı düşleri sezerek) kendini açığa vurup ilişkiler kurar. Demek şiir eleştirmeninin yapacağı şey, her ozanda bu maddenin dörtlü hayal gücünü açığa çıkarmaktır. Öte yandan, bu ilk çabayı, ozanın mekânına uygulanmasıyla tamamlamak gerekecektir.

Günün görümüyle geceninki arasında bir alışveriş olabilir mi? Öyle görülüyor ki, evet. Bu, yöntemsel gözlemin büyük bir yapıtı olan **Yeni Bilimsel Düşünce'yi** izleyen kitaplarında, **Uygulanmış Akılcılık'ta, Çağdaş Fiziğin Akılcı Etkinliği'nin** bir çok bölümlerinde Bachelard bu birlik ihtiyacına, tam bir doyuruculukla cevap veriyor. Bir koleksiyondaki parçaların sayımını belirttiğinde pek aydınlık olan **hepsi** (tous) kavramı yerini, karanlık, belirsiz bir **herşey** (tout) düşüncesine veriyor. Bachelard izlediği her iki yolda da, «sokaktaki adam» için verilmiş olanın ötesinde bir şeyler sezinledi. Filozof, hem bu birbirini tamamlayan etkinlikte değerli olan ne varsa elinde tutmak istiyor, hem de derinlemesine yaşadığı iki insan (gecenin insanıyla, gündüzün insanı) olarak kalmak istiyor.

Bachelard'ın **L'İntution de l'Instant** (Ânın Sezgisi) ile **La Philosophie du non** (Yadsıma felsefesi) adlı iki kitabına bu birliğin bir sonucu gözüyle bakılabilir. Karşıtların duygusal bir bireşimi olan «an», bu iki etkinin buluşma noktalarından biridir. Ve başta gelen olumsuzluk (yadsıma = négativité), bilgi ile hayal gücünü, yani insanın ikili kaderini birleş-

tirerek, birini öbürüne bağlamamıza yol açan bir yadsımadır. Ama bunun için bir çeşit benzerleşme (mimetisme), yani bir çeşit içgüdü, daha doğrusu seziş, hayal gücü gerekir ki bu da bizi bilginin buluşlarındaki inceliklerle ozanın hayal gücündeki derinliklerde buluşturur.

Raymond Ruyer'nin ilk kitabı maddeci eğilimde bir kitap sayılmasa bile, gerçek (rélaité) ile yapıyı (structure) derinden derine birbirine bağlama çabası gösteren aşırı bir anlıkçılık (intellectualisme) eseriydi. Gerçeğin temelinde, ortaya konması gereken bir takım şemalar, ağır basan şemalar vardır ve insan aklı özünde, sanki bu önemli temaları meydana çıkarmak için tasarlanmıştır. R. Ruyer'nin dünya görüşü durmaksızın genişlemiştir. Gerçeğin, bir zamanlar kendinin çizdiği şemaları aştığını görmüştür. Bir mekanikçi ve biçimci olan bu filozof en önemli kitaplarından birine **Yeni Erekçilik** (Neo-finalisme) adını vermiştir. Bu kitapta, doğa'nın bir eseri olan «tür» gibi teklerin gelişimini de mekanik olarak düşünemiyeceğimizi göstermektedir. İçgüdü kavramı böyle bir felsefede eski yerini almaktadır. Information (biçimleştirme) kuramı adı verilen kuramların önem kazandığı bir zamanda, Ruyer, içgüdüde olsun zekâda olsun bu kuramlara indirgenemiyen şeyleri gösteriyor. Bir takım örgensel bütünlükler var ki, salt akılcı bir çözümlemeyle kavrıyamayız onları. Ruyer'in çabasını, bir bakıma Bachelard'ınkine benzetebiliriz. Bachelard, bir yerden itibaren, hem bilimsel, hem de şiirsel çabayı kavramaya çalışmıştır. Ruyer ise, yapısal ve (özünde biçimsel de olsa), görünüşte, hemen hemen maddesel bir dünya görüşü, bazan Bergson'un görüşüne yakın bir dünya görüşü getirmiştir diyebiliriz. Bu, şüphesiz şiirsel bir görüş değil; bütün fiziği ve fizyolojiyi aşan, kelimenin tam anlamında metafizik bir gö-

rüştür. R. Ruyer'nin bu eseri, bir bakıma, Deresch' inkiyle bir tutulabilir.

Geçmişin iki filozofu, günümüz felsefesinin çeşitli tartışmalarında ağır basıyor. Bu iki filozof, Descates'la Hegel'dir. Fransa'da Hegel'ciliğin yeniden doğuşu diye adlandırabileceğimiz bir dönem oldu. A. Koyré'nin Hegel'deki «zaman» sorununu bütün genişliğiyle ele alarak yayınladığı yazısından çok, Hegel'in, özellikle, **Aklın Olgubilimi** (Phenomenologie) adlı eseri dikkati çekti. Koyré, hegelci zaman kavramında belirtici ânın gelecek zaman olduğunu ve bunun bir önceliği olduğunu söyliyor. 1947'de Alexandre Kojève'in Büyük eseri **Hegel Felsefesine Giriş** yayınlandı. Bu kitap, yazarın «Ecole des Hautes Etudes»de verdiği derslerin bir özetiydi. Kojève'e göre Hegel'in etkisiyle Heidegger'inki bir noktada birleşmektedir. Genel olarak, Hegel'in tanrıbilimle ilgili ilk yazılarının bulunması üzerine hegelciliğin dinsel niteliği üstünde durulurken, Kojève içkinlikte (immanece) yaşıyan, dolayısıyla tanrı tanımaz bir Hegel çıkarıyordu karşımıza, bir yanda kamutanrıcı (panthéiste), ya da tanrıcı (théiste) bir Hegel, öte yanda tanrıtanımaz bir Hegel.. İkisi arasında bir seçme yapmak, şüphesiz oldukça güçtür. Gerçekteyse, bu, hegelci çözümün özünden geliyor. Çünkü, Hegel için evrimin varacağı son nokta Akıl (esprit) dir. Kojève içinse, insanın, daha doğrusu insan-Hegel'in aklından başka bir şey değildir bu. Hegel'e göre, Napolyon nasıl insanlık tarihini bir yerde sonuca bağlayıp kapatmışsa, kendisi de felsefeyi öylece bir sonuca bağlayıp kapatmıştır. Ama, denecek ki, böyle oluşu Mutlak Aklın Hegel'de kendini göstermesinden, Hegel'in felsefeyi sadece görünürde bir sonuca bağlamasından gelmiyor mu acaba? Felsefeyi bir sonuca bağlayıp kapatan Hegel değil, sözcülüğünü yaptığı Akıl'dır. Bu konuda tartışma

alabildiğine sürebilir ki, bu da hegelci cevabın özü gereğidir.

Bu küçük özet içinde, Kojève'in büyük çabasından, üstünde durulması gereken yalnız bu nokta değildir. Kojève diyalektiğin doğaya uygulanamıyacağını kesin olarak söylüyor. Kojève'in bu düşüncesi Fransız varoluşçuluğunun özelliklerinden biri olacaktır. Bu noktada Sartre ile Kojève arasında ortak bir nitelik var. Gerçekten de Kojève'n Sartre'ı etkilediği söylenemez.

Jean Hyppolite, Aklın Olgubilimi çevirisine eklediği o önemli açıklamada, Kojève'le, Kojève'e karşı olanlar arasındaki tartışmanın ortaya çıkardığı sorunu, kesin bir cevap vermeden açıkta bırakıyor. Şüphesiz Hyppolite'de, Hegel'in hümanizmasını olumlamada, yani diyalektiğinin kendi içinde bir çıkar yol olduğu konusunda, bir taraf tutma eğilimi var. Hyppolite'e göre, bu noktada taraf tutmamak, bu sorunu cevapsız bırakmak, Hegel'in düşüncesine daha uygun düşer. Bu soruya cevap vereceğine, hegelci düşüncenin başlıca süreçlerine (processus), varlığın ve aklın hegelci kavramının özü olan aracılık (médiation), olumsuzluk üstünde duruyor. Toplumsal, tarihsel, ya da dinsel koşullar içinde Hegel düşüncesinin, kaynağı araştırılırken, bildiğiniz gibi Fransa'da bir takım düşünce ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Bu noktada, şiiri ve Schelling'le Hegel'in Hölderlin'le olan içten birliklerini de hesaba katmak gerekir. Ama bu tartışmalar, yalnız bu düşüncenin kaynağı üstünde değil, sonuçu konusunda da yapılabilir. Hegelci felsefenin vardığı sonuç olan bu kavramın gerçekleşmesi nedir? Bu soruya verilecek en rahat cevap, bunun, Hegel'in tanımladığı şekilde, Evrensel Akıl, Geist olduğudur. Bu kez de, bu Evrensel Akıl'ı nasıl kavramak gerektiği üstünde durmak

gerekecektir. Bunu, Napolyon'un düşüncesiyle olan bir çeşit anlaşmayla İnsan-Hegel'in kendisi mi kurdu? Yoksa, Kitap, yani Olgubilimle Mantığın biçimlendirdiği birlik mi? Bu iki cevap, Kojève'in vermeye çalıştığı cevaplardır. Kojève'e göre tarihi kapayan Hegel, yani aklı ve kitabıdır. Ama görüyorsunuz, böylesi düşünceler, pek doyurucu değil. Bu durumda, tarihin sonu konusunda yargıya varacak olanın Evrensel Akıl olduğu düşüncesine dönülüyor. Bu evrensel Aklın da tanımlanması gerekir. Bugünse bu kavram karşımızda belirsiz olarak durmaktadır. Öyle ki, Aristoteles'in varlık üstüne olan düşüncesi karşısında olduğu gibi, bu, tarihin sonu konusunda Hegel'in düşüncesi, bizi bir apori'yle(1) karşı karşıya bırakıyor.

Marx'ın düşüncesi üstünde durduğumuz zaman da benzeri güçlüklerle karşılaşıyoruz. Bu düşünce, çağdaş düşüncenin bir çok kesimini yönetiyor. Ama oldukça değişik biçimler altında. Burada da «tarihin sonu» sorunu karşımıza çıkıyor. Tarihin sonu diye birşey düşünülebilir mi? Bir çok tanrıbilimci, Marx düşüncesi üstüne ilginç kitaplar yazdılar. Onlara göre Marx'ın bu soruya verdiği cevap hiç de yeterli değildir. Şunu da söylemek gerekir ki onlar bu araştırmaları kimi zaman büyük bir tarafsızlıkla yapmışlardır.

Öte yandan şunu da hesaba katmak gerekir ki, bu marxçılığı benimseyen kişilerden bir çoğu bu öğretinin bağnaz denilen şeklinden uzaklaştılar. Bu da Marx'ın ilk yazılarına başvurmakla oldu. Bir okul

---

(1) Sözlük anlamı: geçit, ortam yokluğu olan bu yunanca Apori sözcüğü genel olarak işin içinden çıkılamayan mantıksal güçlük anlamında kullanılmaktadır. (çev.)

kurmamış olan bir yazarlar topluluğunun durumu budur. Bu düşünürler arasında Kostas Axelos'u, Chatelet'yi, bağnaz marxçılığa karşı koyuşlarında, bir anlamda en aşırı olan Fougeyrollas'ı, onlardan önce de Lucien Goldmann'ı sayabiliriz. Bu düşünceler, böylece bir yandan Sartre ve Merleau-Ponty gibi varoluşçuların, öte yandan da G. Gurvitch'in kitaplarındaki düşüncelerle buluşuyorlar.

Burda Lucien Goldmann'ın dünya görüşlerini ışığa çıkarmak konusundaki çabasını hatırlıyalım. Goldmann, bir yandan XVII. yüzyılda Racine ve Pascâl'da gördüğü trajik dünya görüşünü belirtmiş: öte yandan, XX. yüzyılda Lukas'ın tanımladığı biçimde trajiğin teorisini gün ışığına çıkarmıştır.

Hiç şüphesiz Pascal'daki bahise (pari) verdiği yer, ve marxçılığın tutumuyla «bahis» arasında yaptığı karşılaştırma tartışılabilir. Ama bu çaba, en azından sözü edilmeye değer bir çabadır.

Daha önce, Hegel'in etkisinin Fransız varoluşçuluğunun ortaya çıkışında azımsanmıyacak bir önemi olduğunu söylemiştik. Şurası gereçek ki Sartre, uzun bir süre, düşüncesinin Kierkegaard'dan çok Hegel'e bağlı olduğunu savundu. Hiç şüphesiz bu konuda Merleau-Ponty de onun gibi düşünüyordu. Ama hayırlama (négation) ve varlık kuramları Hegel'den Sartre'a geçerken, oldukça esaslı değişikliğe uğradı. Hegelciliğin başlıca varsayımı, «kendi içinde» ile «kendi-için»in uyuştuğu Mutlak Aklı Sartre kabul etmiyor. Yalnız «için» ve «dışın» bir olduğunu ileri sürmenin Hegel felsefesine bağlı kalmak olduğunu unutmamak gerekir. Bütün bunlardan sonra ortada şu sorunun cevabı kalıyor: Bu da birliğin (eşliğin) savunulması, Kierkegaardçı giz ile nasıl bağdaşabileceği sorusudur. Bunlardan birin-

cisinin, hiç değilse Merleau-Ponty'de daha bir ağır basan havası var.

Kojève'in öğretisinin yalnız varoluşçuluk üstünde değil, Raymond Queneau ve Georges Bataille'ın «felsefî dayanak» diyebileceğimiz, düşünleri üstünde de etkisi olmuştur. Bataille'ın düşüncesi, şüphesiz Hegel düşüncesinin bir çeşit sonucu olarak görülemez. Denebilir ki Bataille bunaltısını besleyen şeyi Hegel'de ve Nietzsche'de buldu.

Bataille'ın düşüncesini Hegel'in mutsuz bilinç üstüne yazdıklarına bağlamak istersek, Père Fessard'ın düşüncesini de «Efendi ve Köle» konusuyla ilgili yazılarına bağlıyabiliriz. Burda da Kojève'in önemli etkisi yanında Hegel'in doğrudan doğruya etkisi de meydana çıkıyor. İnsanlık tarihi önümüze bir takım savlar ve karşısavlar koyuyor ki bunların bireşimi, bir bakıma, Pascal da olduğu gibi hıristiyanlıkla yapılıyor, diyebiliriz. Fessard'ın Saint Paul'den yola çıkarak gün ışığına koyduğu ilk sav-karşısav birliği, yahudi ve hıristiyanla kuruluyor. İkinci birlik (burda Hegel, Saint Paul'e ekleniyor) Efendi ile köle; üçüncüsü de erkek ile kadındır. Bu, önemini yazarın özellikle son kitabından (**Actualité Historique**) alıyor. Fessard'a göre hıristiyanlık her seferinde savla karşısavın ortaya koyduğu soruna bir çözümleme yolu, yani bireşimi sunmaktadır.

Bizi, Kojève'in tanrıtanımazlığından, Fessard'ın dinsel düşüncesine götüren diyalektik bir eylem var, diyebiliriz.

Eric Weil'in giriştiği büyük çaba, geniş bir bölümüyle Hegel'in etkisine bağlanıyor. Eric Weil, hegelci «şeyler» (choses) görüşünü genişleterek ve düşünce tarihinin Hegel'de durmadığını hesaba katarak önümüze insanlığın düşünce tarihini seriyor.

Marx'ın eylem teorisi, Hegel'in «finitude» ve varlık teorisi gibi teorilerin bu düşünce tarihini nasıl uzattıklarını göstermek için Weil'in bir takım kategoryalar yaratması gerekmiştir. Bu işde gösterdiği büyük bilgi ve derinlik, Eric Weil'in **Felsefenin Mantığı** adlı kitabını, çağdaş düşüncenin Fransa'daki en önemli eserlerinden biri yapmaktadır.

Çağdaş düşüncenin gelişmesinde bir başka filozofun, Descartes'ın ağır bastığını söylemiştik. Descartes'ı derinlemesine inceliyerek yola çıkan Ferdinand Alquié bir varlıkbilim, bir varlık felsefesi diyebileceğimiz felsefesini kurdu. Alquié'nin kitaplarından birinin başlığı Varlığın Sılası (La Nostalgie de l'être)'dir. Bu sıla (duygusu) doğa-ötesi için kaçınılmazdır. Doğa-ötesi ilkin, bilimin ulaşamadığı bir alanın varolduğunu ileri sürerek kurulur. bilimsel araştırmalar ötesinde eşsiz bir şey vardır ki, ona ancak bütün yarı ve olumlu cevaplara sırt çevirilerek ulaşılabilir.

Bachelard'da nasıl iki etkinlik olduğunu meydana çıkardıksa, Ferdinand Alquié'de de iki etkinlik olduğunu öyle gösterebiliriz. Gerçeküstücülere yakınlığı olan filozof, bu akım üstüne bir kitap yayınlamıştır. Descartes'a olan saygısıyla André Breton'a olan bağlılığını, yani bir yandan aklın üstünlüğünü kabul edişini, öte yandan, insanda akıldışı (irrationel) olan herşeyi hesaba katışını nasıl uzlaştırdığını anlamak hayli güçtür. Ama Alquié için, akıldışının. düpedüz aklı aşan bir şeyin belirtisi, yani (varlık) olduğu düşünülürse bu güçlük ortadan kalkabilir. Bu yoldan, Ferdinand Alquié'nin düşüncesindeki, «rastlantı noktası» diyebileceğimiz şeye varabiliriz.

Descartes'tan söz ettiğimize göre, burda, Maurice Gueroult'un giriştiği büyük işi anmamız gerekir. Bu işin ilk göze çarpan özelliği, felsefe tarihinde

sistemlerin yapısına verdiği önemdir. Düşüncesi ister Descartes'a, ister Malebranche'a, ister Leibniz'e uygulansın, M. Gueroult, yapıların dışında, felsefe tarihçisi için bir gerçek olmadığını düşünüyor. Ama bu düşünce, ele aldığı filozoflara göre, değişik olarak beliriyor. Desoartes hiç şüphesiz ayrıcalığı olan bir örnektir, onun üstünde bu yöntemin nasıl uygulandığı çok iyi gösterilebilir. Ama bu yöntemin gerçekten bir yöntem olması için, Malebranche gibi, bu yöntemin, anlaşılması güç olan bir filozofa uygulanması gerekir. Alquié'nin Descartes üstündeki yorumu, genel olarak, varlıksal diye nitelendirilebilir. Bu yorumun varlıkbilimsel görünüşü üstünde durduk. Ferdinand Alquié'nin sözünü ettiği «insan-Descartes»tır demekle gerçekten uzaklaşmış olmayız. Öyle görülüyor ki, M. Gueroult ne Alquié'nin varlıkbilimsel belirlemelerini kabul ediyor, ne de varlıksal öğelerin belirlemelerini. Bu durumda ön plâna aldığı, sistemin sistem oluşu, yani bir yapı oluşudur. Burdan yola çıkarak, Descartes yorumcularının bir çoğunun varlıkbilimsel kanıta verdiği önemin geçerli olmadığını savunuyor. M. Gueroult'a göre: bu varlıkbilimsel kanıtı temel kanıt değildir; daha başka kanıtlar gerektirmektedir ve Tanrı'nın kendiliğinden varolduğunu gösteren kanıtlama, kendiliğinden bir kanıtlama değildir; bütün bunları görmek için, Descartes'ı, düşüncelerine verdiği sıra içinde okumak yeter.

Hiçbir felsefe bugün fransız felsefesi kadar genç «istidat»larla dolu değildir. Jankélévitch'in alaycı ve üzgün kıvraklığı, Raymond Aron'un keskin gücü, Alquié'nin nice savaşlar pahasına elde edilmiş bilgeliği, Ruyer'nin şaşırtıcı, tutku uyandırıcı **Eléments de psycho-biologie** adlı kitabındaki zorlu kuruluş... bütün bunlar büyük umutlar veriyor gelecek için. Heidegger'ın gerçek, ama kimi zaman

sofistce derinliği ile, anglo-sakson felsefelerinin o kuruluşlarındaki güçlü, ama şimdilik Pozitivist gevezeliklerle (gevezeliğe karşı yapılan gevezeliklerle) ağırlaşan ve Royce, James, Peirce, ve (yapıtlarının büyük bir bölümünde) Dewey'de elde etmiş oldukları doğa-üstü anlamı yitirmeyi göze alan naturalizmi arasında, fransız felsefesinin oynıyacağı, kendine özgü bir rolü vardır. Bunu başarması için, kendi kendine sadık kalması, Main de Biran, Bergson kadar, Descartes'ın da payı olan geleneğinden ayrılmaması gerek. Burda da, zaman yapacağını yapacaktır.

Sartre, Husserl'e borçlu olduğu kadar, dikkatle bakılırsa, Descartes'a da çok şeyler borçludur; başkaları da ayrı yollardan — kimisi «akıldışı»nın, kimisi, dinsel inancın başka yönlerini geliştirerek — Pascal'ın düşüncesini sürdürmektedirler.

Heidegger'in, hattâ Husserl'in felsefesindeki ülkücü ve gerçekçi öğelerle, bunların Sartre ve Merleau-Ponty'deki devamları arasında bir ayrışma olacaktır. Bugün Sartre'ın yapmacık (facticité) ve dış dünyaya akış dediği bilinç ile ilgili düşünceleri ve olası (mümkün) ile değer düşünceleri üstündeki çözümlemesi; Merleau-Ponty'nin öz beden (corps propre) ve «şeyler» ile ilgili çözümlemeleri, önemli birer çıkış noktalarıdır. Bu felsefelerde, daha şimdiden gerçekçi öğelerle ülkücü öğeler arasında bir ayrışma olacağını kestirdiğimize göre, bir gün daha atılgan bir kaynaşma ve daha büyük bir uyum içinde yeniden birleşeceklerini, o zaman, gerçekçi planı nasıl aşmışsak, ülkücülük planını da aşacağımızı daha kesin olarak düşünemez miyiz?

Bütün dünyada yeni felsefelerin ortaya çıkıp yayılacağı, İngiltere'nin (biri görgüsel, öbürü ülkücü... ama birbirine sıkıca kaynaşmış) iki büyük ge-

leneğine kavuşacağı; bugün pragmacılığın ve mantıksal pozitivizm kalıntılarına saplanmış Amerika'nın, pragmacılığın bile kaynağı olan gerçek düşünceyi (esprit) yeniden, bambaşka bir şekilde kuracağı. Rusya'nın hiç şüphesiz «diyalektik maddeciliği» diyalektikleştireceği ve hemen hemen eski spiritualisme kadar duruklaşan kavramları yokedeceği. devlerden kurtulmuş alman filozoflarının, bize yeniden düşüncelere dalmış melekleri düşleteceği gün (doğrusu bu şimdilik küçük bir umut; bu umuda bir az bunaltı ve korku karıştığı da bir gerçek) (öbür ülkelerden sözetmeyişimiz o ülkeleri düşünmediğimiz için değil; bu en küçük ülkelerden biri, nice düşünceyi etkileyen, yöneten Kierkegaard'ı ortaya çıkarmış değil mi?) Fransa'nın yeni düşünce biçimlerinin oluşumuna ne getirebileceği üstünde düşünmek, öyle sanıyorum ki, yerinde olacaktır.

İÇİNDEKİLER

Bugünün Dünyasında Felsefe 5

Çağdaş Fransız Felsefesi 25

ÇAN YAYINLARI

1. **KAÇKINLAR:** F. Edgü. 250 k
2. **DENEMELER:** A. CAMUS Ç.: S. E. — V. G. 4 lira.
3. **DURUŞMA:** Franz Kafka Ç.: S. Eyuboğlu. 5 lira.
4. **DÖRTLÜKLER:** Ö. Hayyam Ç.: S. Eyuboğlu. 5 lira.
5. **BOZGUN:** F. Edgü. 3 lira.
6. **ÇAĞIMIZIN GERÇEKLERI:** Sartre. S. E. — V. G. 5 lira.
7. **KUYULARDA:** M. Buyrukçu. 3 lira.
8. **ÖZGÜRLÜK VE KÜLTÜR:** J. Dewey Ç.: V. Günyol. 5 lira.
9. **DÜNYAMIZIN SORUNLARI:** Russell. S. E. — V. G. 5 lira.
10. **TÜRKÜN ATEŞLE İMTIHANI:** Halide Edib. 10 lira.
11. **TİYATRO İÇİN K. ARAÇ:** Brecht. Teo-C. Ç. 250 kuruş
12. **MACBETH:** W. Shakespeare S. Eyuboğlu. 4 lira.
13. **ÇAĞDAŞ POLİTİKA SORUNLARI:** S. E.-V. G. 4 lira.
14. **BAŞKASININ KELLESİ:** M. Aymé. S. E. — V. G. 4 lira.
15. **SIĞIRTMAÇ TÜRKÜLERI:** Vergilius. İ. Z. Eyuboğlu. 250 kuruş.
16. **MAVİ YOLCULUK:** Azra Erhat. 4 lira.
17. **LATİN OZANLARINDAN ÇEVİRİLER:** O. Rıfat. 3 lira.
18. **ŞİİRLER:** Jacques Prévert. Ç.: S. Eyuboğlu. 4 lira.
19. **BİLİM AHLÂKI:** A. Bayet Ç.: V. Günyol. 5 lira.
20. **İKİLİK:** O. Rıfat. 4 lira.
21. **GODOT'YU BEKLERKEN:** S. Beckett. F. Edgü. 4 lira.
22. **HAKSIZ YÖNETİME KARŞI** Thoreau. Ç.: V.Günyol. 3 lira
23. **FİLOZOFÇA DÜŞÜNCELER:** Diderot. İ. Öztürk. 3 lira.
24. **DENEMELER ELEŞTİRİLER** O. Burian. 4 lira.
25. **UTOPİA:** Thomas More. Ç.: S. E. M. U. V. G. 5 lira.
26. **DEVRİM YAZILARI:** Babeuf Ç.: S. E. — V. G. 4 lira.
27. **ŞİİRLE FRANSIZCA:** S. Eyuboğlu. Fiyatı: 5 lira.
28. **YUNAN ANTOLOGYASI :** Oktay Rıfat. F. 3 lira.
29. **GELİŞEN KOMEDYA :** Melih Cevdet Anday, 4 lira.
30. **TURAN YOLU:** A. Malraux. S. Eyuboğlu F. 3 lira.
31. **GÜNEŞ ÜLKESİ :** Campanella H.K. - V.G., 5 lira.
32. **İNSAN VE İNSANLAR :** Vercors, S.E.-A.E.-V.G. 4 l.
33. **MACBETH** (Bir İnceleme) : Mina Urgan, 4 lira.
34. **BUGÜNÜN DÜNYASINDA FELSEFE:** J. Wahl. F.E. 3 l.

Ödemeli Olarak YENİ UFUKLAR, P.K. 1034 Galata — İstanbul adresinden isteyiniz. 20 Liradan yukarı siparişlerde % 20 indirim yapılır. Posta ücreti yarı yarıya paylaşılır.

Fiyatı: 3 Lira